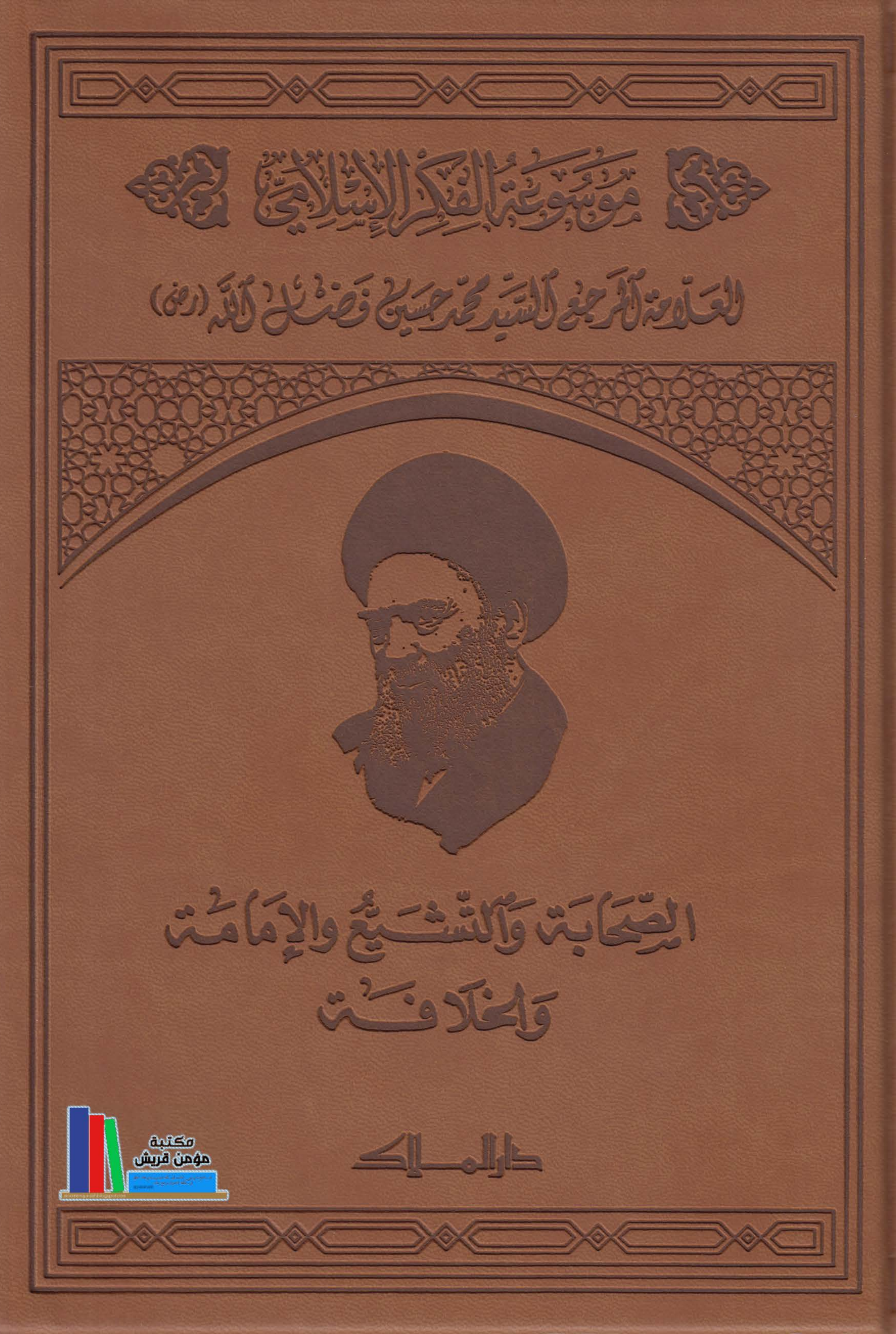

موسوعة الفكر الإسلامي
العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله (رض)
الصحابة والتشيع والإمامة
والخلافة
دار الملاك
مكتبة
مؤمن قريش

الصحابة والتشيع والإمامة
والخلافة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل .

هاتف : ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ٢٥/١٥٨ الغبيري

موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع
السيد محمد حسين فضل الله (رض)

الصحابة والتشيع والإمامة والخلافة

المجلد الخامس

دار الملاك

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويـات

مقدمة

يتضمن المجلد الخامس ست دراسات:

دراسة عن الصحابة في رؤية السيّد انطلاقاً من فهم مضمون القرآن الكريم، ومن ضرورات الوحدة الإسلامية. ودراسة عن الشيعة والتشيّع بالعودة إلى مصدر التسمية، ونشأة التشيّع، وطبيعة العلاقة بين المسلمين الشيعة وغيرهم من المسلمين.

إلى ذلك، يتوقف هذا المجلد عند مفهوم التقيّة، وما يتصل به من غموض والتباسات، فضلاً عن أسباب ممارسة التقيّة وظروفها، وموقف السيّد منها.

كما يُفرد دراسة خاصة عن الإمامة والخلافة، وما يرتبط بهما من معايير اختيار الإمام أو الخليفة... وذلك ربطاً بالتاريخ الإسلامي، وما دعا إليه السيّد من اعتماد منهج جديد في تحليل التاريخ وفهمه.

وهناك دراسة عن الدعاء في الإسلام، انطلاقاً من شمولية الدين، وحاجة الإنسان إلى الاعتراف لله، حيث كانت الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين(ع) مرتكزاً أساسياً في موضوع الدعاء وآدابه.

الصحابة في رؤية السيّد

حسين الماجد

مدير المعهد الشرعي الإسلامي في بيروت

ليس البحث في قضايا الدين وما يتصل به من موضوعات بالأمر السهل اليسير، ولا سيما إذا شاء الباحث اتّصاف بحثه بالمعايير العلمية التي تتناسب والموضوع، والباحث المسلم غير مستثنى حين يخوض غمار البحث في قضايا الدين الإسلامي التي قد تصنَّف في حقل التاريخ أو العقيدة أو الشريعة. . . إلخ لمجرد كونه مسلماً، وأهل مكة أدرى بشعابها. بل إن ما قد يُقال ويكال من تهم وأسئلة تطعن في نقاء الصورة وحياديتها حين يكون الموضوع هو ظاهرة من الظواهر الطبيعية، يكون بأضعاف مضاعفة حين يكون البحث في الدين وما يتصل به، وإذا أمكن لنا توزيع تلك الطعون والأسئلة ـ والحقيقة أنها لم تعد مجرد طعون وأسئلة ـ مناصفةً بين الذات (ذات الباحث) والأدوات، أو مثالثةً، وخصوصاً إذا كان الموضوع يصنَّف في حقول العلوم الإنسانية، فمن الإنصاف إذا كان الباحث مسلماً، التوقف طويلاً في توزيعها مناصفةً، وخصوصاً إذا كان موضوع البحث محل خلاف بين المذاهب الإسلامية التي ما زالت حاضرةً ولم تنقرض، ويزداد حذرنا ـ أو هكذا ينبغي ـ إذا ما كانت تلك المذاهب متبناةً من قبل سلطة سياسية فاعلة، فمن المشروع حينئذٍ، ولو بنحو شكلي أو أولي، أن يكون للقارئ المتفحص حق الرجوع في القسمة إلى قاعدة (لِلذَّكَرِ (الباحث المسلم) مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ)، لأنه سيكون جزءاً من الموضوع، وشريكاً بوجه ما في الأدوات والخطوات والقواعد التي سيعتمدها.

والبحث في الصحابة ليس بحثاً في التاريخ عن مجموعة بشرية عاشت قبل ظهور الإسلام بأمد طويل، في بقعة جغرافية لا يربطها أي رابط بجغرافيا الإسلام القديم والحديث، كما دلت على ذلك الوثائق والفحوص المخبرية والجينية، ليكون كلٌ من الباحث والقارئ في راحة واطمئنان، وما على الأول سوى التأكد من حسن اتّباعه للتعليمات

العلمية، وسلامة أدواته، ليقدم لقارئه المترف كمّاً من المعلومات التي لا ضرورة تفرض عليه هضمها، إلا البحث عن التميّز، ولو أمام صورته في المرآة، بل هو بحث عن صلة وثيقة بالعقيدة والشريعة والتاريخ والحاضر، فهو ما زال حاضراً بقوة في أدبيات الخطاب الإسلامي، لأن حياة الصحابة مرتبطة ـ والحال هكذا شئنا أم أبينا ـ ارتباطاً عميقاً بالوحي والرسالة، وفيهم تمثلت التجربة الملهمة. ولعلّ الجدل الجاري حول قيمة تلك الصورة والتجربة بين مختلف مكونات المجتمعات العربية والإسلامية، على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم، ولا أستثني من يُصنَّفون بالعلمانيين، أو يصنّفون أنفسهم كذلك، حول قيمة تلك الصورة والتجربة التي تمثلت في حياة الصحابة، يمثل خير دليلٍ وشاهدٍ على تلك الصلة، وعلى الصعوبات الذاتية والموضوعية التي من المتوقَّع أن يواجهها الباحث المسلم.

وفي الفضاء الافتراضي (الشبكة العنكبوتية)، ما يؤكد أن هذا الجدل لا يقتصر على أهل الاختصاص في مختلف الحقول المعرفية التي لها صلة بموضوع البحث، بل يعمّ مختلف شرائح المجتمعات العربية والإسلامية، ويتمثل ذلك في المساحة التي يشغلها ذلك الجدل في الشبكة، وقد بلغ من السعة ـ وهذا الأمر جدير بالملاحظة لما له من دلالة ـ مبلغاً كبيراً، فكثير من المواقع تحمل عناوينها الرئيسة اسماً من أسماء الصحابة، أو اسم واقعة أو ما شاكلها مما له صلة بتلك الحقبة، وإن كانت تلك المواقع بعيدةً في اهتمامها ومضمونها عن الموضوع، وكثير من مستخدمي الشبكة استعاروا أسماءهم وألقابهم الافتراضية من تلك الحقبة، وخصوصاً تلك الأسماء «الإشكالية» أو الخلافية، وهذا قد يكون بقصد وبغير قصدٍ؛ لأنه يعكس صورة واقع المجتمعات التي ينتمي إليها أولئك المستخدمون للشبكة، فبعض تلك الأسماء أصبحت محل تبجيل وتقديس عند فريق، ومحل قدح وتدنيس عند فريق آخر، فغابت بعض الأسماء في وسط اجتماعي ينتمي إلى مذهب معين، وهو غياب لا يرجع إلى العوامل العامة التي تفسر هذه الظاهرة في مختلف المجتمعات الإنسانية، بل إلى أسباب خاصة، ما يعكس نحواً من التكيّف لكل فريق مع تاريخه الذي يحظى

بقوة في تكوين بيئته الحاضرة، ويرى فيه المثل الأعلى، وبهذا وغيره، يتم حفظ النوع والجماعة في وجه أيّ اجتياح، وقد يبلغ ذلك حد العنصرية اللغوية، بما للّغة من أثر وفاعلية في حياة الإنسان الفرد والجماعة. وهذا ـ في الغالب ـ لا صلة له بالدين بما هو دين **﴿وَحْيٌ يُوحَى﴾** (النَّجم: 4).

إذاً، نحن أمام بحث شائك لا يقف عند حدود ما يتسلّح به الباحث عند ترجمة عَلَم ليكون جزءاً من أبجدية معجم أو موسوعة. نعم، ليس البحث في الصحَابة، ومكانتهم، وما تملكه تجربتهم من دلالات وامتداد في «الإسلام» وحياة المسلمين، بالأمر المحدث، وبدعة يمتلك المسلمون براءة اختراعها؛ فمن شبه المسلَّم به، أنّ المجتمعات الإنسانية على اختلافها، تحمل رؤيةً متميزةً للجيل الأول المؤسس ولتجربته، ولكن هذه تكتسب عمقاً أكبر في المجتمعات الدينية، فتصل ـ كما هو الحال في المجتمعات المسلمة ـ إلى درجة التقديس والمغالاة الذي يدخله في فضاء الأسطورة، وهو لا يتّخذ هذه الصورة بمجرد قرار أو بفعل الوعي الذي يتبجّح به بنو الإنسان، بل بحكم أمور مختلفة، قد يكون اللاوعي المتحرك من هياكل المعرفة، وعوامل مجهرية ما زلنا عاجزين عن استيعابها في سجون الوعي، هي المساهم الأكبر فيها. ومن «أهمها»، اكتسابهم صفة التمثيل للفكرة الجديدة، وتمثلها فيهم، وهم من دفع ضريبة انحلال الفكرة السابقة، وحلول الفكر الجديد؛ فيغدو سلوكهم قراءةً للنص المرجع، وربما مرجعاً له ولو من ناحية وظيفية غير معلنة؛ فالنص ملتحم بهم، لا على مستوى الإشارة إليهم وإلى مواقفهم في مواضع كثيرة (القرآن والسنة) فحسب، بل «جعلهم» ـ وهكذا أصبح كثير من المسلمين يراهم ـ جسر عبور، بنحو ما، للأجيال اللاحقة نحو النجاح والنجاة بحكم السبق والتأسيس.

وإذا كان الصحابة استشعروا شيئاً من الشرف والرفعة ـ وهو أمر طبيعي ـ لذكرهم بنحو عام أو خاص، ولا سيما في القرآن، فإن الأجيال التي تبعتهم ترجمت ذلك وفقاً لمقاييسها وظروفها، ووظّفتها بالصورة التي تتناسب وحاجاتها، فاكتسب معنى (الصحبة والصحابة) دلالات واسعة

وعميقة في وجدان الكثير من الخلف بنحوٍ ما كان الصحابة أنفسهم يعرفونه، وما قد يُذكر من شواهد على تلك المعرفة، وكونها بريئةً من الابتداع والمحدثات، فهي ـ وإن سَلِمت كلاً أو بعضاً، أو سُلِّمت كذلك ـ لم تصل إلى الدرجة التي تبلورت لاحقاً، ولم تتخذ صفةً شرعيةً أو تشريعيةً إلزامية، بل كانت في أحسن صورها خياراً. ولعل الدراسة المتفحّصة تأخذ بنا نحو تأكيد أنها نبعت من بعد إنساني بشري، بكل ما يحمله من معنى الكائن الذي يؤثر ويتأثر بحكم صفاته المحدودة والمحكومة بمجموعة من الظروف الموضوعية والذاتية التي تحول دون اقترابه من ساحة المطلق والمقدَّس اللذين اكتسبهما لاحقاً.

إذاً، لا ينبغي لأحد أن ينكر ما للصحابة وتجربتهم تلك من خصوصية ومكانة، ولكن لأيٍّ كان حق الاعتراض على جعل تلك الشخصيات خارج التاريخ، ومتعاليةً عليه، فإن ذلك لا ينتمي إلى الحقيقة، بل إن ذلك قد يفقد تلك التجربة شيئاً من قوتها ووهجها، ويسيء إلى امتداد بعض صورها في حياة الأجيال؛ إذ تصبح تجربةً في سياق منفصل عن الشروط المشتركة لبني البشر، في استجابتهم للنص المرجع الذي يسعون إلى ترجمته فكراً وسلوكاً في مناخ مختلف ومتمايز، يمتزج فيه الذاتي بالموضوعي، والخاص بالعام، والواقع بالمأمول. . . إلخ.

وكان المفروض، وما كل مفروض واقع، أن تتحول تلك التجربة إلى موردٍ ينهل منه المسلمون القوة والمعرفة لما تمتَّعت به من خصوصية، فلا يمكن لمسلم أن يدير ظهره لها، فضلاً عن أن يملك حقَّ إلغائها وشطبها من تاريخه الذي تضمَّن الوحي والرسالة؛ المحور الذي يدور في فلكه المسلمون ويصنع هويتهم الجامعة. وما كان يضرّها ولا يحطّ من مكانتها لو قرئت على أسس مبنية على موازين الشرع والعلم، وإن خرجنا بعدها مختلفين فيجمعنا شرعية الاجتهاد، ولا يترتب عليها إلا ما يترتب على غيرها من الأمور التي هي محلّ اجتهاد، فالقبول بالشيء قبول بلوازمه، دون أن يستدعي منا التكفير والسبّ واللعن. وإذا ما حدث ذلك فيما سلف، لأسباب لا مجال للخوض فيها هنا، فإن في ذلك عبرةً وعاملاً إضافياً لعدم تكراره واستنساخه، إلى جانب ما يفرضه منطق الدين

والأخلاق، فقد كان ذلك سبباً من أسباب ما خسرته هذه الأمة من مكانتها، وضياع الجهود، والخوض في الدماء، وكان من أسوأ نتائجها ـ في بعض مراحلها ـ شيوع أحاديث الفضائل والمثالب المكذوبة، ولوي عنق آيات القرآن عن مواضعها تفسيراً بالرأي، واختلاقاً لأسباب النزول التي ما أنزل الله بها من سلطان.

وإذا كان البحث في الصحابة بحثاً في مسألة شديدة التعقيد، لارتباطها بدوائر مختلفة ومتداخلة، لا تقتصر على التاريخ والعقيدة والشريعة، بل تمتد إلى الاجتماع والسياسة، فعلى أساسها بُنيث تصنيفات، وتشكَّلت مجموعات، وتحدَّدت مواقف، وربما كان للسياسة النصيب الأكبر، باعتبار دخولها في تلوينها الاجتماعي، وتقعيدها الديني لتوظيفها لبناء مصالح وتحقيق حضور أكبر، أو اكتساب مشروعية في خضمّ خصام، أو خصوصية وتمايز في سبيل تبرير انقسام، وهذا كان من البداية وما زال، فهي وأخواتها ترتفع أسهم حضورها كلما اشتعلت نار الحرب والسياسة.

ويزيد البحث صعوبةً وتعقيداً على تعقيده، أن يكون معقوداً برؤية شخصية مركزية وإشكالية، وهو العلامة الفقيه السيد محمد حسين فضل الله (رضوان الله عليه)، فهو نفسه محلّ جدل وخلاف في الساحة، وهو جدل لم يقتصر على الساحة الإسلامية بما تحتويه من مذاهب واتجاهات فكرية وثقافية وسياسية، بل عمَّ الساحة العالمية التي لها صلة بتاريخ هذه الأمة وحاضرها الثقافي والجيوسياسي... إلخ.

فالسيد فضل الله(قده) لم يكن شخصيةً عابرة، ولم يكن مجرد باحث يسير بين النصوص والكلمات ليعيد ترتيبها، وينقّح ويلقّح دلالاتها، فيبقى هو وما أبدعه في سلام، إلا من بعض النقد الذي يقترب في صورته وأثره من قائمة تصويب الأخطاء المطبعية، فيخبو سريعاً أو يغيب تحت أشعة المدح والثناء، بل هو شخصية فاعلة على نحو واسع، أسهم، بما تمتع به من صفات متنوعة، في تكوين الحركة الإسلامية وثقافتها، وتحديد اتجاهات الأمة وخياراتها وموقعها على أكثر من صعيد.

كما لم تأتِ رؤية السيد(قده) في مسألة الصحابة في صورة فكرة عابرة، بل هي مفردة في سياق مجموعة من الأفكار والقضايا التي تبنَّاها سماحته(قده) وهو يحمل همّ الإصلاح باكراً، وهو يعني ـ فيما يعني ـ إعادة ترتيب الأولويات التي ينبغي لهذه الأمة تبنّيها لتصنع نهضتها، وقد يتطلّب ذلك هدم بعض المقولات، وهو الذي كان على وعي تام ـ وهو وعي يصل إلى حدّ الظاهرة في خطابه ـ بأنّ أي مشروع نهضة لا يكتب له النجاح والتقدم ما لم يتبنَّ النقد؛ فهو أساس قيامه وقيامته، لأنه لا ينبت من فراغ، ولا يسير في فضاء، وما حركة النبوّة الممتدة عبر التاريخ، والماثلة في فكر السيد ووجدانه، إلا صورةً من صور الهدم والبناء.

وإذا ما شئنا البحث عن أهمّ الركائز التي شكّلت مرجعيةً لرؤية العلامة الفقيه السيد فضل الله(ره)، وكانت المنبع الأساس التي استقت عناصرها منها، واشتقت منها معالمها، وشقَّت طريقها وأسلوبها في ضوئها، فمن أهمها الركيزتان الآتيتان:

أولاً: الركيزة الأولى: القرآن هو المحور

يقدِّم السيد فضل الله(قده) القرآن على غيره، وهو أمر محل وفاق بين المسلمين، ولكنّ هذا التقديم لم يبق متمثلاً بالمستوى النظري، أو قاعدةً تتوَّج بتاج الملك والحاكمية في محكمات أصول الفقه، ثم تفقد الكثير من حقوقها وهيبتها وحضورها على مستوى التطبيق، وحين السّير في طرق الاستنباط. وهذا الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة لتراث السيد(ره) الفكري والفقهي، لتبيان مفاصله وتضاريسه. وما يهمنا هنا، هو الإشارة إلى تلك المحاكاة الأمينة للقرآن؛ فإلى جانب حضور النص القرآني شاهداً ومصدراً بكثافة ملفتة، فإن خطاب السيد(قده) يتماهى مع النص القرآني في مضمونه وأسلوبه، فالتركيز على القاعدة هو القاعدة العامة، والابتعاد عن الخاص والتفاصيل، إلا بمقدار ما يخدم القاعدة في تأصيلها أو تقريبها؛ لأن التركيز على التفاصيل قد يسيء إلى القاعدة ويعطِّل حركتها، أو يحبسها في حدودها، فهي تستثير حضور الضدّ والنقيض بقوة جامحة تجذب معها لغة المشاعر والمصالح الآنية، مقدّمةً إياها على لغة العقل

والحوار الهادئ المنفتح على المستقبل، فتعطّل حركة الدعوة التي تشقّ طريقها عبر لغة وأساليب لا يكفي دونها قوة البرهان ووضوح الحقيقة؛ فالمتلقّي تغذّي رؤيته وحركته مرجعيةٌ تنتمي إلى موروث تاريخي وأطر اجتماعية هما مصدرا مشروعيته، لا العقل والفطرة السليمة.

ولذلك كان ابتعاد السيد فضل الله(ره) في خطابه عن الخوض في كثير من التفاصيل ابتعادَ القرآن عنها في أسلوبه، وفي صيغة لا تتجاوز الحاضر؛ فهو محل اهتمامه، بل تتجاوز به، فلا تحبس المستقبل فيه، فانصب اهتمامه على القضايا التي تتّصل بحقائق الإسلام الكبرى والمحورية، وما ينفع الناس معرفته، وما يضرهم الجهل به.

ومن هذا المنطلق والمبدأ، قارب السيد فضل الله(ره) الكثير من القضايا التي كانت محلّ خلاف بين المسلمين، ومن تلك القضايا (قضية الصحابة)، وهو يعلم ما آلت إليه، إذ تحوَّلت من مسارها الطبيعي كقضية لها حيثية تاريخية، فتبحث على النحو الذي يقتضيه البحث في التاريخ، ولها حيثية تتصل بالتشريع، فتبحث وفقاً للقواعد والموازين المناسبتين لتلك الحيثية، تحوّلت من ذلك إلى قضية تقاذف وصراع ملأ فضاء المسلمين بغبار كثيف من المقولات والأدبيات و«المرويات»، فحجبت الرؤية، وتسمّر كلّ فريق على مواقف لم يخضعها لمراجعة واجتهاد على أساس علمي. واستفاد من ذلك المغرضون وأهل السلطة؛ فوجدوا فيها مادةً دسمةً تخدم مصالحهم وأهدافهم، فزادوا الطين بلة، وكان لهم في كلّ مراحل التاريخ الإسلامي المليء بالصراع والانقسامات السياسية آذانٌ صاغية من «أهل العلم والدين»، فحرَّفوها عن مسارها، وصبغوا ما تهوى أنفسهم ومن يقف وراءهم بصبغة الدين والمذهب، فأشعلوها فتنةً، ونصبوها معلماً على أساسه تحدَّد الهويات.

وهذا ما كان محلَّ رفض من السيد فضل الله(قده)، فلم يقبل الخضوع للغة الصراع السائدة، والتي كاد الخروج عنها يصبح مداناً، وأصبحت محل حماية ورعاية بحكم عوامل مختلفة، فتجنَّبها وابتعد عن قاموسها.

وأكبر شاهدٍ على ذلك، وبلغة تسير على خطى القرآن وهديه،

وترشف من معين وحيه، بعيدةٍ عن عقدة التقديس والتدنيس، و«العقيدة» المغلقة على صور استُكملت عناصرها من خارج النص وظرف نزوله، واختلف لونها باختلاف لون راسمها المذهبي واتجاهه السياسي، صورةُ الصحابة في (من وحي القرآن)، فهم محلُّ تبجيلٍ وتقديرٍ، لما ذكره القرآن في حقهم، ووفقاً لموازينه، بل إن الآيات التي نزلت فيهم وتصف حياتهم وتجربتهم، بما لها من صلة بالرسول وحركة الرسالة، في مواقع مختلفة، لم يحبسها السيد فضل الله في حيزها التاريخي، بل انتزع منها روحها ورحيقها، ليقدّمها إلى الجيل الحاضر ليستفيدوا منها، فيتجنَّبوا مواقعَ الضعف فلا يقعوا فيها، ويحرصوا على مواقع القوة فيتخذوا منها مثالاً وقدوة، لافتاً إلى أن القرآن لم يحدثنا عن التاريخ من موقع المؤرخ، بل استهدف أن يقدم في ذلك العبرة والخبرة، فلكل زمن تحدياته التي تختلف في بعض التفاصيل، إلا أنها تلتقي في كثير من الظروف، ويبقى الإنسان هو الإنسان. فالصحابة في رؤية العلامة فضل الله بشر متفاوتون، بل قد يكون لكل منهم حال مختلفة في حياته. وهذه الصورة ليست صورةً توفيقيةً تلفيقيةً مخترعة أو مقترحة، يقدمها لفك اشتباك وتعويماً لمنطق المصالحة، بل هي صورة قرآنية تبتعد عن صورة التقديس المحبوكة من خيط الصحبة المعقود على مجرد الرؤية واللقية، فهي حبل الخلاص والغفران، وهو تكريس خطير لا ينسجم مع القرآن الذي جعل الميزان الإيمان المقرون بعمل الصالحات، وإن كان ليس لأحد أن يغلق باب التوبة في وجه من عصى، ولا يحبس المغفرة والعفو عمن يشاء الله له ذلك.

ثانياً: الركيزة الثانية: الوحدة الإسلامية:

إن الوحدة الإسلامية في رؤية السيد فضل الله(ره) مبدأ قرآني، وليست مجرد شعارٍ يُرفع في اللحظة الأخيرة قبل السقوط في الهاوية، وحين نستشعر حدوث زلزال، يدكُّ «قصورنا» المغلقة ببيت العنكبوت.

قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: 103).

﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 46).

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 92).

وهو مبدأ تبنّاه (قده)، وبنى عليه مواقفه منذ بداية حركته ونفرته وانطلاقه في ساحة العمل الإسلامي والدعوة، وهي بداية مبكرة في عمره، فكان هذا المبدأ حاضراً في شعره وتفسيره وفقهه وعلاقاته...؛ وهو لم يخرج عنه حين يكون بعيداً عن الأضواء، بل إنّه تعبد به في الدوائر الضيقة التي يباح فيها «ما يحرم» أمام عموم الناس.

وقد أكّد تمسكه بهذا المبدأ، وعيُه العميق، ومعرفته الواسعة بمصادر الخطر على هذه الأمة، وما يحاك لها من مؤامرات، فوقف في وجهها، ولم يقبل أن يكون في الأمة من يكشف ظهرها لعدوّها، ولو باسم الانتصار للمذهب في العناوين الضيقة، ومهما كان موقعه، ومن أي مذهب كان؛ لأن ذلك مخالف لما يصدح به القرآن، ولأن أي صراع داخلي لن «يربح» فيه أيّ طرف من أطرافه، ومن ورائه أو من ورائهم عدو ﴿مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (الكهف: 79)، ويتربص بهم السوء، بمقدار ما سيربح العدوّ الذي يرى في ذلك مادة استثمار تحقّق له القدر الأكبر من المصالح على حساب أطراف الصراع.

وما الخلاف في الصحابة في نظر العلامة المرحوم إلا مادةً دسمة، وهو خلاف ترتفع قيمة أسهمه، ويزداد حضورها والإقبال عليها، كلما كانت الساحة الإسلامية مستهدفةً بمشروع يصبُّ في صالح القوى الكبرى، التي تعتمد الأسلوب نفسه في الاستثمار في ساحة ثانية ذات خصائص مختلفة عن الساحة الإسلامية، فتمهّد لمشروعها باستثارة خلاف عرقي أو قبلي... إلخ.

ولهذا لم يكتف(ره) بما قدَّمه ـ وهو كثير ـ من نشر قيم التسامح، وإشاعة الحوار، وإفشاء المحبة والوحدة، والتنظير لها إسلامياً وإنسانياً، بل اتخذ موقفاً واضحاً لا لبس فيه، وهو يعرف تمام المعرفة أن ذلك سيحمّله ضرائب ﴿لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾ (القصص: 76)، وسيأكل من

كتفه الأقربون، فأفتى ـ وكان السبّاق إلى ذلك ـ بحرمة سب الصحابة وشتمهم ولعنهم، باعتبار استحالة اللعن ـ عرفاً ـ إلى السب، متمسّكاً في ذلك بوجوب الامتناع «عن فعل وقول ما يضرُّ بوحدة المسلمين وتناصرهم وتعاونهم على الخير»، ومستنداً إلى نهيه تعالى في كتابه المجيد عن سبّ الكافرين الذين يعبدون الأصنام، وذلك احترازاً من رد فعلهم بسبّ الله تعالى عدواً بغير علم، فما بالك بالمسلمين الذين نتوافق معهم على جلّ العقائد والأحكام، والذين نعيش وإياهم هموماً واحدة ومصيراً واحداً، فإن الواجب يدعونا إلى احترام قناعاتهم وأفكارهم، والكفّ عن إهانة مقدّساتهم وشعائرهم، ومحاورتهم في مسائل الاختلاف بالحسنى، لا بالانفعال والسباب والشتائم. . .».

وهذا الموقف الفقهي، لا يعني إنكار بعض الأحداث والمواقف التاريخية التي سجَّلها المؤرخون وغيرهم، بل ينبغي إخضاع ما حمله المؤرّخون والرواة إلينا للبحث العلمي الذي يحاول أن يقدّم لنا الحقيقة في حدود وظيفته وأدواته، وعلينا ـ ومن موقع المسؤولية ـ أن نجيد قراءة تلك الأحداث، وأن نحسن تقديمها في صيغة وسياق ينفع هذه الأمة في حاضرها ومستقبلها، ونجتهد في جعل التاريخ في خدمة الحاضر والمستقبل؛ **﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾** (البقرة:134)، وليس علينا الرجوع إلى التاريخ لنتقوقع فيه متصارعين متناحرين، فهذا المنطق لا ينسجم مع المنطق القرآني والإنساني، ويتنافى مع مبدأ الوحدة الذي ولو لم يكن مبدأً تعبدياً، فهو عنوان إرشادي يحقق المصلحة العليا التي لا أظن أحداً يود السير بخلافه، إلا من في قلبه زيغ ويبتغي الفتنة بين المسلمين ـ **﴿وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ﴾** ـ ولقد كان(ره) يرى في المصلحة العليا عنواناً عاماً وحاكماً يحرم المساس به، ويجب التضحية من أجله بالنفس والنفيس، وهو ما كان عليه.

الشيعة والتشيّع

محمد حمود

كاتب لبناني، أستاذ جامع في الآداب

أولاً: الشيعة: التسمية

الشيعة في اللغة: الأتباع والأنصار، وقد جاء في القاموس المحيط: شيعة الرجل، بالكسر، أتباعه وأنصاره، والفرقة على حدة، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث، وقد غلب هذا الاسم على من يتولى علياً وأهل بيته، حتى صار اسماً خاصاً لهم، والجمع أشياع وشيع (القاموس المحيط: مادة شيع).

وجاء في لسان العرب: الشّيعة. القوم الذين يجتمعون على الأمر، وكلّ قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة... والشيعة أتباع الرجل وأنصاره وجمعها شيع. وأشياع جمع الجمع، ويقال شايعه كما يقال والاه من الوليّ... وأصل الشيعة: الفرقة من الناس، ويقع على الواحد والاثنين، والجمع والمذكر والمؤنث، بلفظٍ واحدٍ ومعنى واحد، وقد غلب هذا الاسم على من يتوالى علياً وأهل بيته، رضوان الله عليهم أجمعين، حتى صار اسماً خاصاً لهم، فإذا قيل: فلان من الشيعة، عرف أنه منهم، وفي مذهب الشيعة كذا، أي عندهم. وأصل ذلك من المشايعة، وهي المتابعة والمطاوعة (أعيان الشيعة، 1: 18). وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم، في الحديث عن النبي إبراهيم: **﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾** (الصافات: 83)، وفي قوله تعالى: **﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ﴾** (القصص: 15). كما وردت الكلمة في مواضع أخرى متفرّقة.

ويذكر السّيوطي في حسن المحاضرة، أنّ أوّل من أطلق عليهم اسم الشيعة، جماعةٌ من أتباع النبيّ موسى (أعيان الشيعة، المصدر نفسه).

وقد وردت كلمة الشيعة في بعض الكتب المتبادلة بين الإمام علي(ع)

ومعاوية، دون أن تعني ما يفهم من معناها اليوم، بل تعني أن لكل منهم شيعته وأنصاره. (نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام، ج2: 17).

كما وردت في بعض المراسلات بين الإمام الحسن(ع) ومعاوية بن أبي سفيان، وإن كانت هنا أصبحت أكثر تخصيصاً بأتباع الإمام علي(ع). وينقل السيد محسن الأمين عن الحسن النوبختي قوله: «الشيعة هم فرقة علي بن أبي طالب المسمّون بشيعة علي في زمان النبي(ص) وما بعده، معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبو ذرّ جندب بن جنادة الغفاري، وعمار بن ياسر، ومن وافق مودته مودة علي(ع)، وهم أول من سمي باسم التشيع من هذه الأمّة، لأنّ اسم التّشيّع قديماً لشيعة إبراهيم وموسى وعيسى والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، ويذكر مثل هذا أيضاً سهل بن محمد السجستاني. (أعيان الشيعة: 18 ـ 19).

ومهما يكن من أمر هذه اللفظة وتاريخيّتها، فإنها تطلق اليوم على فئةٍ من المسلمين لهم مواقف معيَّنة من قضايا محدَّدة حدثت في التَّاريخ الإسلامي؛ إضافةً إلى كونهم يخصون آل البيت(ع) بمحبّة خاصّة وولاء مميَّز، ويقدّمون علياً على سائر الصحابة. (مقالات الإسلاميين: 65، مقدمة ابن خلدون، 196).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الشيعة لا يشكّل الاسم الوحيد الذي يطلق على هذه الفئة من المسلمين، فقد عرفت بأسماء عدة تبعاً للظروف والبلدان، وهي أسماء أطلقت عليها تارةً، أو أطلقتها على نفسها تارةً أخرى. ومن أبرز هذه الأسماء:

1 ـ الرافضة

وهو لقبٌ يطلق على من يقدّم علياً في الخلافة، وأكثر ما يستعمل للتشفّي والانتقام، وقد يطلق على كل شيعي. وشاع في جملة من المؤلَّفات، أن أصل هذا اللقب من عهد زيد بن علي بن الحسين(ع)، لما سئل عن الشَّيخين بالكوفة، فقال: هما صاحبا جدّي وضجيعاه في قبره،

أو ما يشبه ذلك، فرفضوه فسمّوا بذلك رافضة. (النظم الإسلامية: 122، مقدمة ابن خلدون: 198). ولا يبعد أن يكون هذا من المختلقات، لأن أهل الكوفة بايعوا زيداً، ولم يرفضوه، ولكنهم انصرفوا عنه فيما بعد، كما فعلوا مع أجداده من قبل. (أعيان الشّيعة 1: 19).

وربما كان تفسير تسميتهم بهذا الاسم بأنّهم رفضوا إمامة أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فهم يعتبرون أنَّ النبي(ص) نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وإن أكثر الصحابة أخطؤوا بتركهم الاقتداء به. (مقالات الإسلاميين: 89).

أمّا القول بأنهم سموا رافضة لكونهم رفضوا الدين، فلم نسمع به من قبل سوى من محقق كتاب «مقالات الإسلاميين»، غفر الله لعباده. (م.ن. هامش صفحة: 89).

والمسلم الشيعي المعاصر بات لا يزعجه كثيراً هذا الاسم، خصوصاً وهو يردد مع الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ:

يا راكباً قف بالمحصب من منى ... واهتف ساكن خيفها والناهض

سحراً إذا فاض الحجيج إلى من ... فيضاً كمرفض الفرات الفائض

إن كان رفضاً حبُّ آل محمد ... فليشهد الثقلان أنّي رافضي

(أعيان الشّيعة 1: 21).

2 ـ الإماميّة

وهم القائلون بوجوب الإمامة والعصمة ووجوب النص، وإنما حصل لها هذا الاسم في الأصل، لجمعها في المقالة هذه الأصول.

والإمامية فرق، منهم الإثنا عشرية، وهم غالباً الذين يعرفون اليوم باسمهم الشيعة في العالم الإسلامي الواسع، ومنهم الكيسانية القائلون بإمامة محمد بن الحنفية، وهم أصحاب المختار الذي كان يلقب بكيسان، وقد انقرضوا.

ومنهم الزيدية، القائلون بإمامة زيد بن علي بن الحسين(ع)، وكل من خرج بالسيف من ولد علي وفاطمة(ع) وكان عالماً شجاعاً. وفي خطط المقريزي، أن يكون فيه ست خصال: العلم، والزهد، والشجاعة، حسنياً أو حسينياً، وزاد بعضهم صباحة الوجه وعدم الآفة.

ومنهم الإسماعيلية القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر الصّادق بعد أبيه، ويسوقون الإمامة في ولده وهم في بلاد الهند، ويسمون اليوم «بهرة»، ولهم تكايا منظمة في جميع البلدان التي يقصدونها للحج والزيارة. وهم غير الإسماعيلية الباطنية أتباع آغا خان.

ومنهم الفطحية القائلون بإمامة عبد الله الأفطح ابن الإمام جعفر الصّادق(ع) بعد أبيه، لقب بذلك لأنه كان أفطح الرأس، أي عريضه، أو الرجلين، أي عريضهما، وقد انقرضوا. ومنهم الواقفة، وهم الواقفون على الكاظم(ع)، وربما يطلق على غيرهم، وقد انقرضوا. ومنهم الناووسية، عن الملل والنحل للشهرستاني: إنهم من وقف على جعفر الصادق، وهم أتباع رجل يقال له ناووس، وقيل نسب إلى قرية ناووسا، قالوا إن الصادق لم يمت ولن يموت حتى يظهر ويظهر أمره، وهو القائم المهدي، وقد انقرضوا أيضاً.

والموجود من فرق الشيعة هم الإمامية الإثنا عشرية، وهم الأكثر عدداً، والزيدية، والإسماعيلية (البهرة). (أعيان الشيعة: 1، النظم الإسلامية: 95 ـ 129).

3 ـ الجعفرية

«اشتهر به في هذا العصر أصحابنا الإمامية الإثنا عشرية، باعتبار أن مذهبهم في الفروع هو مذهب الإمام جعفر بن محمد الصادق(ع)، ونسب مذهبهم في الفروع إليه، باعتبار أن أكثره مأخوذ عنه، وإن كان أخذهم عن أئمة أهل البيت الإثني عشر بالسواء، لكن لما كانت الروايات عنه في فروع الفقه أكثر منها عن غيره بكثير، نسبوا إليه. أما تفسير ذلك، فيعود إلى كون عصره في آخر الدولة الأموية عندما بدأت بالضعف، وأول

الدولة العباسية، حيث لم يكن قد بدأ فيها التعّصب الشديد، لكونها دولة هاشمية في أوّل نشأتها. فكان للأئمة من أهل البيت يومئذ شيءٌ من الحرية وعدم الخوف، فأخذوا في نشر مذهبهم، وكثرت الرواة عنهم فيه. (أعيان الشيعة: 1: 21).

وفي هذا الصدد، نجد لدى سماحة السيد موقفاً جريئاً ومميزاً، إذ إن ما عبَّر عنه السيد الأمين بخفر، يعلنه السيد فضل الله على رؤوس الأشهاد، وفي غير مناسبة، من رفضه لهذه التسمية، لأنّ جعفر الصّادق(ع) ليس له مذهب اجتهد فيه كالمذاهب الأخرى، فلقد كان يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدي حديث رسول الله عن جبرائيل عن الله سبحانه». فنحن عندما نستمع إلى رأي الإمام الصادق(ع) في مسألة ما، فكأننا نستمع إلى رأي رسول الله(ص) الذي لا يخطئ مطلقاً.

ولذلك، ليس مذهب الشيعة مذهباً اجتهادياً ويخضع كغيره للصواب والخطأ، بل هو مذهب الإسلام الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، في المصادر الأصيلة الثابتة بشكل موثق. (بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، 1420هـ/ 1999م: 8).

وكنتيجة حتميّة من نتائج عدم الفصل بين الأئمة وخط رسول الله، يرى السيد أن علينا أن لا نعتقد أن هناك شيئاً يسمى التشيع، وأن هناك شيئاً يسمى الإسلام، ليس هناك إلا الإسلام، ولا شيء غيره، فإن الله أرادنا أن نكون المسلمين، وأن نسمي أنفسنا بالمسلمين بلا زيادة ولا نقيصة، حتى ونحن نلتزم بولاية أهل البيت(ع)، فإننا لا نلتزم بها كشيء زائد على الإسلام، بل نلتزم بها من خلال أنها خط إسلامي. . . فنحن مسلمون فقط، ولسنا شيئاً غير الإسلام، حتى التشيع نفهمه على أساس أنه خط في قلب الإسلام، وفي عمقه، وليس شيئاً خارجاً عنه.

وعندما نلتزم هذا الخط الإسلامي، فإننا ننفتح على كل المسلمين، لأن الله أرادنا أن ننفتح على كل المسلمين، ولأن أهل البيت(ع)، في ما كانوا يستلهمونه من كلام الله وسنة نبيه، أرادونا أن نكون كذلك، وأن

نتحرك في سبيل ذلك. . . وقد ذكر أن علي بن الحسين(ع) قال لبعض أصحابه: «أحبُّونا حبَّ الإسلام. . .». (الجمعة منبر ومحراب، توثيق لخطب الجمعة (1988)، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997: 477 ـ 478). وكأني بالسيد يرفض أية تسمية سوى تسمية: مسلم، لا أكثر ولا أقل.

4 ـ المتاولة

اسم أطلق في العصور المتأخّرة على شيعة جبل عامل وبلاد بعلبك وجبل لبنان، وهو جمع متوالي، اسم فاعل من توالى. مأخوذ من الولاء والموالاة، لموالاتهم أهل البيت واتباعهم طريقتهم.

وعن الشيخ محمد عبده، أنهم كانوا يقولون في حروبهم: مت ولياً لعلي، فسمي الواحد متوالياً لذلك.

والظاهر أن تلقيبهم بذلك في جبل عامل لم يتقدم عن القرن الثاني عشر للهجرة/ الثامن عشر للميلاد، لأنَّ المؤرّخين قبل هذا التاريخ لم يعرفوا هذا اللقب، فالمحبي في «خلاصة الأثر» في أعيان القرن الحادي عشر، يسمّيهم الرافضة، والمرادي في «سلك الدرر» في أعيان القرن الثاني عشر يسميهم في جبل عامل المتاولة. وجاء في بعض المستندات التركية، أن ابتداء ظهور المتاولة سنة 1100هـ.

وبالجملة، سموا بذلك لما أظهروا وجودهم السياسي، وخلعوا طاعة أمراء جبل لبنان، واجتمعوا جملةً واحدةً في جبل عامل بقيادة آل نصار الوائليين، وفي بعلبك تحت لواء بني حرفوش، وفي شمال لبنان بزعامة المشايخ من آل حمادة. وكانوا يومئذٍ ينتخبون باسم بني متوال، فصرفوا به واشتهر عنهم. ويدلُّ على ذلك، أن هذا اللقب لم يكن إلا للذين دخلوا غمار الحرب من شيعة جبل عامل وبعلبك وجبل لبنان، دون شيعة حلب وحمص وحماة ودمشق، (أعيان الشّيعة: 1: 20. وراجع: (مستدركات أعيان الشيعة: ترجمة ناصيف النصار التي كتبها محمد حمود كاتب هذه المادة).

قزلباش: لفظ تركي معناه ذو الرأس الأحمر. وتفسير ذلك، أنَّ السلطان حيدر ابن السلطان جنيد الصفوي، رأى في منامه الإمام عليّاً مع سائر الأئمة في مجلس، ونظر إليه بعين العطف، وأمره بأن يجعل علامةً مميزةً لأصحابه، فاخترع لنفسه تاجاً أحمر له اثنا عشر ركناً، فسماه أتباعه قزلباش، أي ذو الرأس الأحمر. وأطلق هذا الاسم على أتباعه ومريديه، وبقي رسم هذا التاج معمولاً به إلى زمن الشاه حسين الصفوي ثم ترك. والآن اسم قزلباش في بلاد إيران مشهور. وفي الهند، يسمى كلّ شيعي وكل إيراني قزلباش، وفي إيران يسمون الجندي قزلباش. (أعيان الشيعة: 1: 20).

ثانياً: نشأة التشيّع

جرى بعض الباحثين المحدثين على دراسة التشيع بوصفه ظاهرةً طارئةً في المجتمع الإسلامي، والنظر إلى القطاع الشيعي من جسم الأمة الإسلامية باعتباره قطاعاً تكوَّن على مر الزمن نتيجةً لأحداثٍ وتطوّراتٍ اجتماعية معيَّنة أدت إلى تكوين فكري ومذهبي خاص لجزء من ذلك الجسم الكبير، ثم اتسع ذلك الجزء بالتدريج. (تاريخ الإمامية، مقدمة باقر الصدر: 3).

ولا يتردد بعض هؤلاء الباحثين باتهام الشيعة باللجوء إلى الحيلة ليثبتوا أن التشيع تكوَّن مع مطلع الرسالة الإسلامية وترعرع في أحضانها. (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 2: 12).

ولكن اختلافات واضحة ظهرت بين هؤلاء الباحثين في تحديد الحدث الأهم الذي يعتبرونه النواة الأولى للتشيّع؛ فمنهم من يفترض أن النشاط السياسي المزعوم ليهودي دخل الإسلام، هو عبد الله بن سبأ، أساس ذلك التكتل الشيعي، باعتبار أن هذا الرجل هو أول من تكلم بوصية الرسول لعليّ بالإمامة (!!). (م.ن: 21، فجر الإسلام: 269). والملفت هنا، أن معظم باحثي الشيعة يميلون إلى نفي وجود هذا الرجل أصلاً، إذ يبدو شخصيةً أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة، وأن دوره، إن كان له دور، قد بولغ فيه إلى درجة كبيرة لأسباب دينية وسياسية.

(تاريخ الإمامية: 95، أصل الشيعة وأصولها: 82، عقيدة الشيعة الإمامية: 240).

ومنهم من يرى أن الأحداث التي رافقت خلافة الإمام علي هي البذور الأولى للتشيع، إذ إنه عندما خالف طلحة والزبير الإمام علياً، وأبيا إلا الطلب بدم عثمان، وقصدهما علي ليقاتلهما حتى يفيئا إلى أمر الله، تسمّى من اتبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول شيعتي. (الفهرست: 22). ويرى آخرون أن التشيع والتخرج (من الخوارج) لم يحدث إلا زمن عليّ، بدهاء من معاوية وفساد الأموية، وقد حدث من عداوة جاهلية بين أفراد أو بيوت، ولم يكن من الدين ولا من الإسلام في شيء. وهذا ما قال به صاحب الوشيعة (نقض الوشيعة: 41).

واعتبر آخرون أنَّ ظهور التشيّع يكمن في أحداث متأخّرة عن ذلك، في التسلسل التاريخي للمجتمع الإسلامي، كحادثة كربلاء سنة 680، وثورة التوّابين سنة 783، وثورة المختار سنة 687، وسواها من الحركات الشيعية أو ذات المنطق الشيعي. (des shiismes dans l'islam: 25,26).

وربما كان لهؤلاء بعض العذر، لأن الذي دفعهم إلى اعتبار التشيع ظاهرةً طارئةً، هو كون الشيعة في صدر الإسلام - رغم وفرة عدد أفرادهم - لم يكونوا يشكّلون سوى قلةٍ من مجموع الأمّة الإسلاميّة، ولأنهم غالباً ما قرنوا ولادة الأطروحة الشيعيّة بولادة كلمة الشيعة، أو التشيُّع كمصطلح، أو كاسمٍ خاصّ لفئةٍ من المسلمين. ولم ينتبه هؤلاء إلى أن ولادة الاسم شيء، ونشوء المحتوى شيء آخر.

فإذا كنّا لا نجد كلمة الشيعة في اللغة السائدة في حياة الرسول أو بعد وفاته، فلا يعني هذا أن الأطروحة والاتجاه الشيعي لم يكن موجوداً. (تاريخ الإمامية: 4). مع أن هناك من يذكر أن هذه اللفظة كانت تطلق على من شايع علياً قبل موت النبي وبعده. فالشيعة هم محبُّو علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمان النبي وبعد وفاته، معروفون بانقطاعهم إليه، والقول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر. وهم أول من سمي باسم

التشيع في الأمة الإسلامية. لأن اسم التشيع كان قديماً لشيعة إبراهيم وموسى وعيسى. (أعيان الشّيعة: 1: 18، النُظم الإسلاميَّة: 96، تاريخ الإمامية: 35). ويذكر السيِّد الأمين أسماء العشرات من الصحابة والتابعين المعروفين بشدة ولائهم لأمير المؤمنين في حياة الرسول وبعد وفاته. (أعيان الشّيعة: 1: 23 ـ 24).

والواقع، أن حرص النبي(ص) على إعداد علي(ع) لتولي الأمر من بعده، وإعلانه ذلك على الملأ في غير مناسبة، يؤكِّد أن التشيع وجد لا كظاهرة طارئة على مسرح الأحداث، بل كنتيجة ضرورية لطبيعة تكوّن الدعوة وحاجاتها وظروفها الأصيلة التي كانت تفرض على الإسلام أن يلد التشيع. بمعنى آخر، كانت تفرض على القائد الأول، أن يعدَّ للتجربة قائدها الثاني، الذي يعدُّ بدوره القادة الأكفاء الذين يكفلون استمرار الصفاء في العقيدة الإسلامية. من هنا، كان التشيُّع هو الاستمرار الحقيقي للرسالة الإسلامية، إذ كان قدر هذه الرسالة أن تستمر من موقع المعارضة، لا من موقع الحكم والسلطة.

هذا، وقد حاول بعض الباحثين من الشيعة التمييز بين نوعين من التشيع، فتكلموا عن تشيع روحي زرعت بذرته في عهد النبي، ونمت قبل تولي الإمام علي الخلافة، وتشيع سياسي، انتشر أيام خلافته بصورة واسعة، ثم أخذ يتقلَّص في آخر عهده، وفي الفترة الّتي تلت مقتله، ولكنه ما لبث أن استعاد قوته خصوصاً في العراق، ولا سيما بعد أن شعر العراقيون بفقد سيادتهم السياسية على يد الأمويين. (تاريخ الإمامية: 38 ـ 40).

والحقيقة أن التشيع باعتباره امتداداً لتعاليم الإسلام ممثلةً بالقرآن والسنة، لم يكن في يوم من الأيام مجرد اتجاه روحي بحت، وإنما ولد التشيّع في أحضان الإسلام بوصفه أطروحة مواصلة الإمام بعد النبي للقيادة الفكرية والسياسية للدعوة على السواء.

وأغلب الظن، أن هذه النظرة التجزيئية للتشيع الروحي بصورة

منفصلة عن التشيع الإسلامي، لم تولد في ذهن الإنسان الشيعي، إلا بعد أن استسلم للواقع، وانطفأت جذوة التشيع في نفسه كصيغة محدّدة لمواصلة القيادة الإسلامية في بناء الأمة على أساس الإسلام، فليس من الممكن أن نتصور تنازل الأئمة عن الجانب السياسي إلا إذا تنازلوا عن التشيع.

وهنا نصل إلى ما يقال من أنَّ أئمة أهل البيت من أبناء الحسين اعتزلوا السياسة، وانقطعوا عن الدنيا، فنلاحظ على ذلك، أنّنا بعد أن فهمنا التّشيّع كصيغة لمواصلة القيادة الإسلامية، والقيادة الإسلامية لا تعني إلا ممارسة عملية التغيير التي بدأها الرسول الكريم لإكمال بناء الأمة على أساس الإسلام، فإنّه ليس من الممكن أن نتصور تنازل الأئمة عن الجانب السياسي إلا إذا تنازلوا عن التشيع.

غير أن الذي ساعد على تصور اعتزال الأئمة وتخليهم عن الجانب السياسي من قيادتهم، ما بدا من عدم إقدامهم على عمل مسلّح ضد الوضع الحاكم، مع إعطاء الجانب السياسي من القيادة معنى ضيّقاً لا ينطبق إلا على عمل مسلّح من هذا القبيل. ولدينا نصوص عديدة عن الأئمة(ع)، توضح أن إمام الوقت كان دائماً مستعداً لخوض عمل مسلّح، إذا وجدت لديه القناعة بوجود الأنصار، والقدرة على تحقيق الأهداف الإسلامية من وراء ذلك العمل المسلح.

وأمام هذا الواقع، كان لا بدَّ من القيام بعملين، أحدهما العمل من أجل بناء قواعد شعبية واعية تهيئ أرضيةً صالحةً لاستلام السلطة، والآخر تحريك ضمير الأمة الإسلامية وإرادتها، والاحتفاظ للضمير الإسلامي والإرادة الإسلامية بدرجةٍ من الحياة والصَّلابة تحصّن الأمة ضدَّ التنازل المطلق عن شخصيّتها وكرامتها للحكّام المنحرفين.

والعمل الأول هو الّذي مارسه الأئمة بأنفسهم، والعمل الثاني هو الذي مارسه ثائرون علويّون، كانوا يحاولون بتضحياتهم اليائسة أن يحافظوا على الضمير الإسلامي والإرادة الإسلامية، وكان الأئمة يسندون المخلصين منهم. (تاريخ الإمامية: 23 ـ 24 ـ 25 ـ 26. وحول هذا

الموضوع، راجع كتاب «جهاد الشيعة» للدكتورة سميرة مختار الليثي، دار الجيل، بيروت، 1396هـ/1976م).

وعلى الرَّغم من صلابة مواقف المتقدّمين بربط انطلاقة التشيع بانطلاقة الرسالة، إلا أن السيد كان أكثر وضوحاً، بل وكأني به يرفض طرح الإشكالية من الأساس. يتساءل السيد: «هل المذهب الشيعي شيء غير الإسلام؟ إنه الإسلام في خط أهل البيت(ع). نحن لا نريد أن نستبدل كلمة الإسلام بكلمة أخرى، بل نقول نحن مسلمون في خط أهل البيت(ع)، ولقد قلت مراراً إن على الشيعة أن يفكّروا كمسلمين، لأننا إذا فكرنا شيعة وسنة من موقعنا الإسلامي، فنحن نلتقي على الإسلام، ويمكن أن نتحاور مع بعضنا البعض على أساس الإسلام... نحن مسلمون، ونعتبر التشيُّع عمق الإسلام... لذلك، فإن علينا ألا نبعد عنوان الإسلام عن عقولنا، إنَّنا ننطلق في التشيع من خلال القرآن ومن خلال السنة، والقرآن والسنة هما المصدران الأساسيان للإسلام في عقائده وشرائعه». (الندوة، م1، دار الملاك، ط5، 1998: 573).

كما علينا أن لا نفصل بين الأئمة وخطّ الرّسول، أن لا نعتقد أن هناك شيئاً يسمى التشيع، وأن هناك شيئاً يسمى الإسلام، ليس هناك إلا الإسلام، ولا شيء غيره. (الجمعة منبر ومحراب: 477).

والتشيع هو الإسلام في أصالته في خطِّ أهل البيت(ع)... ولذلك، كلما ازداد الإنسان إسلاماً ازداد تشيّعاً، وكلما ازداد تشيّعاً ازداد إسلاماً... (تقوى الصَّوم: 19).

إذا كان هذا هو التشيُّع في نظر معتنقيه ـ وهو كذلك بدون شكّ ـ فما هو سر العداوة له إلى حدّ دفعت بعضهم إلى كره حرف الشين لأنه يراه في شيعة وشؤم وشر وشيطان وشقاء وشكوى وشتم وشيْن... (العقد الفريد: 2: 411)، ودفعت البعض الآخر إلى اعتبار الشيعة يهود هذه الأمة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية، ولم يدخلوا في الإسلام رغبةً ولا رهبةً من الله، ولكن مقتاً لأهل الإسلام وبغياً عليهم... (م.ن: 409).

وإذا كنا نقول إن الإسلام والتشيع أمر واحد، فلم هذه المواقف؟ وما هو سر العداوة للشيعة والتشيع؟ وما أبرز مظاهرها عبر العصور، في القديم والحديث على حد سواء؟

ثالثاً: العداوة للشيعة، أسبابها ومظاهرها:

كثرت الافتراءات على الشّيعة ورميهم بسوء القول، ونسبتهم إلى الكذب والابتداع. بل أعظم من ذلك، إذا ذكرهم مؤلّف من غيرهم، فقلّما يذكرهم إلا بأوصاف الذم والألقاب المستكرهة مع الإطلاق والتعميم. (العقد الفريد: 2: 409).

وإذا بحثنا عن السبب الحقيقي في ذلك، مبتعدين عن كل تعصب، وجدناه يرجع إلى أمر واحد يسمى في عصرنا بالسياسة. (أعيان الشّيعة: 1: 37).

والمتتّبع لمجريات الأحداث منذ بدء الدعوة الإسلامية، يمكنه ملاحظة أمور تؤكد صحة هذا الرأي. فقد كان الإسلام ضعيفاً بادئ الأمر، ولقي مقاومةً شرسةً من أكثر العرب، ومن رؤساء قريش على وجه التحديد، حتى ظهر أمر الإسلام، وكان علي بن أبي طالب أبرز أنصار الإسلام.

ولا أرى كبير فائدة في تكرار عشرات المواقف والأحاديث التي تبيّن منزلة الإمام من الرسول والدعوة على حد سواء، وهو الذي اعتبر فارس يوم بدر، إذ إنه قتل عدداً من صناديد قريش.

كل هذه العوامل أسّست البغضاء للإمام في نفوس جماعة ممن دخلوا الإسلام كرهاً، لما قتله من آبائهم وأبنائهم وعشائرهم في هذه المعركة وفي سائر معارك الإسلام.

ولما توفي النبي، واختلف الناس في أمر الخلافة، كان علي يرى نفسه أحق الناس بها. (نهج البلاغة: الخطبة المعروفة بالشقشقية)، وكان أتباعه يرون ذلك أيضاً، سواء أقلنا إنه منصوص عليه، أم لأن فيه من الصفات ما يؤهّله لذلك، أم للأمرين معاً. وربما كان ذلك الحوار المتوتر

بين عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس، يكشف عن موقف القرشيين من الهاشميين ورغبتهم في إقصائهم عن الخلافة، حيث إن قريشاً كرهت أن تجتمع للهاشميين النبوة والخلافة، على حد ما ذهب إليه عمر. (شرح النهج لابن أبي الحديد: 3: 156 ـ 157).

ولكن القضية في جوهرها ليست قضية كره أو محبة، بقدر ما وراء هذا الكره. فالقول الذي ساهم في إيصال أبي بكر إلى الخلافة: «الأئمّة من قريش»، ضمن للحاكم الجديد عصبيّةً بيَّن أهميتها بوضوح، المفكّر الإسلامي ابن خلدون. (المقدمة: 194 ـ 195).

ثم كشفت هذه العصبيَّة عن وجهها السّافر في المرحلة التي سبقت الثورة على عثمان، عندما خاطب مروان بن الحكم الجماهير الغاضبة من التجاوزات التي كانت تحصل، بقوله: ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم جئتم لنهب... جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا... ارجعوا إلى منازلكم، والله ما نحن بمظلومين على ما في أيدينا. (تاريخ الطبري: 5: 112).

وكان من أبرز المحرِّضين على الثورة، واحدٌ من كبار الصحابة، أبو ذر الغفاري، الذي أحس بآلام البؤس في الناس، وأحس بأن الدولة تتوسّل بالتسميات القانونية انتهاب المسميات الحقوقية. من هنا دعا إلى اعتبار المال العام ليس مالاً لله، بل مال المسلمين، هذه التسمية التي تؤدي في تسلسلها المنطقي الحقوقي إلى منع حرية التصرف في هذه الأموال، وإلى وجوب توزيعها على المسلمين. (دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: 1: مادة علي بن أبي طالب، مقالة الكاتب المصري أحمد عباس صالح).

وقامت الثورة تحت شعار العودة إلى المبادئ الإسلامية الصحيحة، حيث سيستمر هذا الصراع بين المبادئ الإسلامية الصحيحة ممثلةً بعليّ وأصحابه من جهة، والملك القرشي ممثلاً بمعاوية ومناصريه من جهة ثانية، وقد عبَّر الصحابي عمار بن ياسر أصدق تعبير، عندما قال في معركة صفّين لدى رؤيته الراية الأموية: والله، إن هذه الراية قد قاتلتها ثلاث عركات، وما هذه بأرشدهنّ، ثم قال:

نحن ضربناكم على تنزيله (القرآن)، فاليوم نضربكم على تأويله.

باختصار، لقد انحرفت قريش عن علّي حتى في حياة الرسول، وتبعه من أجلاء الصحابة الذين يمكن تسميتهم بالكادحين في الإسلام، من مثل سلمان الفارسي وأبو ذر والمقداد وعمار، فلما توفي الرسول، كشفت الأرستقراطية العربية عن حقدها الدفين على علي(ع)، لا لأنها لم تنس له جهاده في الإسلام وحسب، وقتله العديد من زعمائها، بل لأنها رأت فيه استمراراً حقيقياً للرسالة الإسلامية، بما فيها من اجتثاث نهائي للرواسب الجاهلية، من هنا كان انحيازها إلى أبي بكر وعمر، لأنها كانت عاجزةً، بفعل قوة الاستمرار، عن الانقضاض السافر على السلطة.

وكان لسيرة الخليفتين الأولين أكبر الأثر في جعل معارضة علي (وهو القائل: «لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين») وحزبه معارضةً هادئةً في عهديهما، تجلّت بتمنع علي بادئ الأمر عن مبايعة أبي بكر، ثم أقدم على ذلك لدى إحساسه بخطر يتهدد الرسالة. لكن على الرغم من مبايعته لمن تقدَّمه، فقد كان يشعر بمرارةٍ لاجتراء القومِ على سلبه حقه (نهج البلاغة: الخطبة الشقشقية).

ولما تولى إمارة المؤمنين في دولة كان الأمويون قد استولوا على مقدّراتها إبان عهد عثمان، كان عليه أن يخوض معارك ضاريةً في محاولة للعودة بالإسلام إلى رسالته الحقيقية. (دائرة المعارف: 1: مادة علي بن أبي طالب).

وإذا كانت قريش لم تفلح في إبطال نبوّة محمّد، فقهرها وفتح مكة، فإن الظروف ساعدت معاوية على الخلاص من علي، واستلام السلطة، بعد أن قتل الإمام الحسن بالسم، ثم أوصى بالملك لابنه يزيد، الذي تمكّن من قتل الإمام الحسين في كربلاء.

ولم يكن الجناح الآخر من قريش، أعني الجناح الزبيري الذي تزعّمه عبد الله بن الزبير وأخوه مصعب، أكثر رأفةً بالعلويين، فعمل على اضطهادهم، لأنه وإن كان يناوئ الأمويين، إلا أنه كان يصدر عن

المفاهيم ذاتها، أعني تأكيد «ملك قريش» لا «الرسالة الإسلامية»، وهذا الأمر بارز تماماً في شعر عبيد الله بن قيس الرقيات، شاعر الزبيريين.

وقامت ثورات عدة، أبرزها حركة التوابين، وحركة المختار الثقفي، وانتهت هذه الحركات بمجازر رهيبة (des Shismes: 27,28). ومع ذلك، فقد حافظ آل البيت وأتباعهم على التمسك بالتعاليم الإسلامية، فهابتهم الملوك، وعملت على تعقبهم.

وقامت دولة بني العباس، فكان حالهم مع العلويين حال الأمويين، وبالغوا في عداوتهم لهم، وسجنوا بعضهم، وقتلوا الآخرين بالسمّ، وشرَّدوهم مراراً عن أوطانهم، وجاؤوا بهم من الحجاز إلى العراق، وأسكنوهم سامراء خوفاً منهم، وجعلوا عليهم الجواسيس والرقباء، ونفَّروا الناس منهم ومن شيعتهم ما استطاعوا، ونصروا المذاهب المخالفة لمذهبهم، وأخافوا المنتسبين إليهم، فاضطرّ من ينتسب إليهم إلى كتمان مذهبه، واستخدموا الدين في تنفيذ سياستهم.

وأثار الأمويون والعباسيون ثائر التعصبات الدينية بين المسلمين ليستغلوها، وعظموا بين الناس القول بتقديم عليّ في الخلافة، وساعدهم على ذلك العلماء الطالبون للدنيا، فبذلوا لهم الأموال، ورووا لهم فيه الأحاديث المختلفة، خصوصاً في أول عهد الأمويين. . . وجعلوا القول بذلك موبقةً وفسوقاً، وجاء من بعدهم ممن لم يعلموا حقيقة الحال، فرأوا أحاديث مروية، وفتاوى منقولة، فأحسنوا الظن برواتها ونقلتها، فأودعوها الكتب، وجاء اللاحق فوجدها مودعةً في كتب تنسب إلى عظماء الرجال، فلم يستطع إلا قبولها، فانتشرت بين الناس، وتداولها الخاصة وعلَّموها العامة، وتحدثوا بها في مجتمعاتهم، وأملوها في حلقات دروسهم. ومضت على ذلك الأعوام والأحقاب، وتناولته ألسنة العامة والخاصة، وزاد العوام فيه وبعض الخواص، موافقةً لهوى العامة، سخافات كثيرة لا يليق ذكرها، حتى أصبح عقيدةً راسخةً، وحتى تربى الناس على عداوة شيعة أهل البيت، ورأوها ديناً، غير ملتفتين إلى أن أساس ذلك، السياسة من الملوك للخوف على ملكهم. (أعيان الشيعة: 1: 38 ـ 39).

وقد اتخذ اضطهاد الحكم المتستر بالإسلام لتشويه العقيدة الشّيعيّة مظهرين متوازيين، يقوم الأول على التصفية الجسدية، ويقوم الثاني على تشويه عقيدة الشيعة.

1 ـ **التصفية الجسدية**: فقد قتل الإمام علي والحسن والحسين وعدد آخر من الأئمة. ثم ما لبث أن أصبح اضطهاد العلويين «سنّةً» سار عليها ملوك بني أمية، باستثناء عمر بن عبد العزيز. ولما جاء العباسيون، أصبحوا أكثر تشدداً على العلويين واضطهاداً لهم ولشيعتهم، حتى قال شاعرهم:

واللـه مـا فـعـلـت أميَّـة فـيـهـم معـشـار ما فعلت بنو العباس

لكن هذا لا يعني أن الأمويين قصَّروا في ارتكاب المجازر بحق الشيعة. (راجع أعيان الشيعة: 1: 28).

كما يعتبر الرشيد واحداً من الذين بالغوا في اضطهاد العلويين وشيعتهم. (م.ن: 29). وكذلك فعل المتوكل الذي لم يتردد في حرث قبر الحسين(ع). (م.ن: 29).

بل وكان يجري تعقب من يروي خبراً في فضائل علي(ع). ذكر ابن النديم في الفهرست: «إن أبا بكر محمد بن يحيى بن العباس الصولي عاش إلى سنة 330، وروى خبراً في علي(ع)، فطلبته الخاصة والعامة لتقتله». (م.ن: 30).

ولما خضعت دولة بني العباس، وظهرت الدولة البويهية والحمدانية في الشام والجزيرة، والفاطمية في أفريقيا ومصر والشام، ذهب الاضطهاد عن الشيعة، ولما انقرضت هذه الدول، وخلفتها الدولة السلجوقية في العراق وفارس وبعض الشام، والدولة النورية في باقي الشام، والأيوبية في مصر والشام، عاد الأمر إلى ما كان عليه، وحبس صلاح الدين بقايا الفاطميين في مصر، وفرّق بين الرجال والنساء حتى لا يتناسلوا، وذلك هو الظلم الفاحش، وأعيد اتخاذ يوم قتل الحسين عيداً الذي كان قد سنه بنو أمية والحجاج بالشام وغيرها، ولم يكن معروفاً فيها بنص المقريزي،

وقال المقريزي أيضاً، إن صلاح الدين حجر على العاضد، وأوقع أمراء الدولة وعساكرها، وصرف قضاة مصر الشيعة كلهم، وفوّض القضاء لصدر الدين عبد الملك بن درباس المادراني الشافعي، واختفى مذهب الشيعة حتى فقد من أرض مصر كلها.

وارتفع الاضطهاد عن الشيعة في إيران في عهد الدولة الصفوية وما بعدها إلى اليوم.

وفي سنة 407، قتلت الشيعة في المغرب قتلاً عاماً أيام المعز بن باديس. وفي أواخر القرن السادس، قتلت الشيعة في حلب قتلاً عاماً، وتشرد من بقي منهم في البلاد كما هو مشهور يتناقله الخلف من الشيعة عن السلف منهم.

وفي عهد الأمراء الشهابية، أمراء وادي التيم ولبنان، استحصل أحدهم فتوى الشيخ نوح المعروفة بقصد الاستيلاء على جبل عامل، وجرت حروب كثيرة بين الشهابيين والعامليين، وبين العامليين والصفديين، وبينهم وبين الدمشقيين في الأردن الصغير (الحولة) وغير ذلك، وكان العامل الأكبر فيها التعصبات المذهبية.

وكان سلاطين بني عثمان لا يزالون في حروب مع سلاطين الفرس الصفوية. وقتل السلطان سليمان العثماني من الشيعة في الأناضول أربعين ألفاً، وقيل سبعين ألفاً، لم يكن لهم ذنب سوى أنهم شيعة. وفي عصر الشاه إسماعيل الصفوي، قتل عبد المؤمن خان ملك الأوزبك أهل مشهد الرضا بخراسان قتلاً عاماً لأجل التشيع.

وكان شيعة العراق وسورية ملزمين في سلطنة العثمانيين بالتحاكم إلى القضاة الأحناف، مع أن لهم مذهباً معروفاً مدَّوناً، وفيهم المجتهدون النزهاء العارفون بالقضاء على مذهب أهل البيت. (أعيان الشّيعة: 1: 30).

فهل تغيّرت الأمور كثيراً الآن عمَّا كان يحدث في السابق، أو لا يزال المسلمون الشيعة ـ والعرب منهم بخاصة ـ منذ ما يقرب من ألف وأربعمائة سنة يقاتلون دفاعاً عن إسلامهم وعروبتهم، ويجري التشكيك

دائماً في إسلامهم وعروبتهم على حدٍّ سواء!! ويتعرضون للاضطهاد في أوطانهم، فيقتلون، وتشوَّه عقيدتهم، وتوجه إليهم تهم تلائم المرحلة.

من أبرز هذه التهم، التشكيك في ولاء الشيعة لأوطانهم. ويتصدى السيد بحزم ووضوح لهذه المسألة الخطيرة، فيؤكد أنه بالنسبة إلى الشيعة، لا يوجد ولاء بالمعنى الديني والمذهبي لأي دولة، ولا حتى لإيران. الشيعة يختلفون على إيران، هناك من يؤيدها، وهناك من يعارضها، كما أن السنّة يختلفون على السعودية وبعض دول الخليج أو غيرها. إنّ اتهام الشيعة بأنهم يخضعون لإيران هو اتهام ظالم جملةً وتفصيلاً. فالشيعة هم الذين أخلصوا لأوطانهم. (صحيفة عكاظ: 21/ 2/ 2008)...

والمسألة هي أن الشيعة والسنّة لا بدّ من أن يلتزموا بأوطانهم، لا على أساس أن يكون الوطن صنماً يعبد من دون الله، ولكن على أساس أن ينشر فيه العدل من قبل الذين يحكمونه... ذلك أن الحديث عن مسألة إخلاص الشيعة لأوطانهم، هي قضيّة ليست مذهبيةً، وإنما هي قضية سياسية تنطلق من العصبيات هنا والعصبيات هناك...

وأعتقد أننا لو درسنا سلوك الشيعة تجاه أوطانهم، لوجدنا أنهم من أخلص الناس لأوطانهم (المرجع السابق).

ومع ذلك، يلاحظ السيِّد في معرض ردّه على بعض الاتهامات التي توجه إلى الشّيعة في عدد من البلدان، أن الشيعة في البحرين «مهمّشون... وأن البحرين تحاول أن تأتي بشخصيات سنية حتى توازن بين السكّان. هناك مشكلة سياسية لا نستطيع اعتبارها مشكلة سنية شيعية؛ المشكلة سياسية وليست مذهبيةً. (المرجع السابق).

وفي معرض رده على سؤال يتعلق بالمجازر التي ترتكب في العراق، يجيب السيد، أننا عندما ندرس هذه المسألة، نجد أنه لم يكن هناك في العراق ـ وأنا عشت هناك أغلب شبابي ـ (يقول السيد) مشكلة سنية شيعية. وما أثار العصبيّة هناك، هو دخول القاعدة وتصريح قادتها بأن هناك هدفين، الأول هو محاربة الاحتلال، والثاني هو محاربة الشيعة وقتلهم. الشيعة لم يبدؤوا بأي عمل سلبي ضد السنة، بل إن علماء

الشيعة أفتوا بكلّ صراحة بأنه يحرم على المسلم أن يقتل المسلم. . . هدم قبة الإمامين العسكريين أوجد حالة جنون عاطفي، وانطلقت المسألة كرد فعل لدى بعض الشيعة. الواقع الموجود في العراق الآن هو ليس واقع الفتنة السنية الشيعية، الحركة الموجودة في العراق هي مسألة سياسية، الصراع الآن بين السنة أنفسهم، إذ نجد أن القاعدة والصحوة متصارعتان. كذلك هناك مشاكل بين الشيعة أنفسهم. لا توجد بالعراق فتنة سنية شيعية. . . وبعض الدول تشجع المسألة المذهبية في داخلها، وبعض هذه الدول إسلامية. . . (صحيفة عكاظ: 28/ 2/ 2008).

ويؤكد السيد أن المشكلة لدينا في هذا الميدان صارت مشكلتين: الأولى هي التخلف الذهني الذي لا ينفتح على الرأي الآخر، والثانية هي أن مشكلة السنة والشيعة دخلت في خطط الأجهزة المخابراتية الموجودة في العالم الإسلامي، وذلك من خلال المخابرات الأمريكية والأوروبية وغيرها، لأن الطريقة التي يمكن من خلالها السيطرة على المسلمين وإشغالهم بجزئيات خلافاتهم عن قضاياهم المصيرية الكبرى، تتم عن طريق استغلال هذه الخلافات (المرجع السابق).

ونظراً إلى اعتبار الولاء للوطن في أيامنا هذه يشبه إلى حد كبير الولاء «للأمّة» في مرحلة الحكم الإسلامي، يتشدَّد السيد في الرد على المشككين في ولاء الشيعة لأوطانهم، ذلك أنه ليس للشيعة في أي بلد يعيشون فيه ـ يقول السيد ـ أي مشروع خاص يتمثل في دولة شيعية أو في غيتو شيعي. وإنما يريد الشيعة في كل البلدان التي يعيشون فيها، سواء في العراق أو في الخليج أو في لبنان، أن يكونوا مواطنين متساوين مع بقية المواطنين الآخرين في الحقوق والواجبات.

وهذا هو كلُّ شيء في هذا الموضوع، إنهم لا يريدون أن يعيشوا الاضطهاد الديني أو الحقوقي في أيٍّ من بلدانهم، وإنما يريدون أن ينفتحوا على مواطنيهم على أساس المواطنة، بحيث تكون المواطنة هي الأساس في الحقوق والواجبات. (نداءات للوطن والأمة، المركز الثقافي الإسلامي، 2007: 69).

باختصار شديد، شيعة لبنان قد يتحسَّسون طائفياً من حال الغبن والحرمان التي تلحق بهم، ومن بعض أنواع التمييز بحقهم. . . (لكن) مشروعهم هو أن يكونوا مواطنين يتكاملون مع بقية المواطنين اللبنانيين، ويتساوون مع الجميع في الحقوق والواجبات. (اتجاهات وأعلام، حوارات فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية، دار الملاك: 188).

وفي العراق، حيث الأكثرية شيعة، يعيش هؤلاء الحرمان الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتربوي، وقد سمعت مؤخراً ـ يقول السيد ـ عن مسؤولين أميركيين، أنه عندما يراد ترتيب إعادة وضع العراق، ينبغي أن تركَّب صيغته السياسية على أساس ما هو قائم الآن، أي أن يكون المسلمون السنة هم الجهة الحاكمة، أو بتعبير أدقّ، هم الجهة الأقوى في الحكم، ورغم ذلك، لم يطالب الشيعة منذ كان العراق وحتى الآن، بدولة شيعية خارج نطاق الوحدة العراقية، ولم يصدر عن مسؤوليهم أي موقف بهذا الشأن، حتى إن المعارضة الشيعية، سواء كانت إسلاميةً أو علمانيةً، لم تطرح خلال الحديث عن تقسيم العراق فكرة وجود دولة شيعية في الجنوب، مقابل دولة سنية في الشمال، ودولة كردية في مناطق الأكراد، وكان الشيعة ولا يزالون يطالبون بالمساواة من خلال المواطنة مع كل العراقيين. (المرجع السابق: 188 ـ 189).

وإذا انتقلنا إلى البحرين، وهي بلد يمثل فيه الشيعة الأكثرية، نرى أنّ الشّيعة يعانون الكثير من الحرمان، سواء في مراكز الدّولة، أو في توفير الخدمات. . . وإذا عدنا إلى تذمر المعارضة في البحرين من الواقع السياسي القائم، لوجدنا أن هذا التذمر يعدو في أسبابه إلى انتشار البطالة. . . إلى جانب المطالبة بتطبيق القانون. . . والشيعة في البحرين لا يطالبون بشيء سوى أن يعيشوا كمواطنين إلى جانب المواطنين الآخرين من المسلمين السنّة، ليكون الحكم للجميع، وتكون فرص العمل والخدمات للجميع على قاعدة مبدأ الحقوق والواجبات. (م.س: 189).

كما نلاحظ أنّ الشيعة الموجودين في سائر دول الخليج، لا يطالبون

إلا بأن يكونوا مواطنين كسواهم من المواطنين المسلمين، لأن الشيعة هناك وفي بعض هذه الدول، يشعرون بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، والجميع يلاحظ حالات التزمت عند بعض الجهات التي تسيطر على الواقع السياسي هناك. ومن هنا، فإن الحديث عن وجود مشروع شيعي خارج نطاق المشروع الوطني العام هو لعبة غير نظيفة، لأن هذا المشروع لم يكن موجوداً ولن يكون. . . إن الشيعة في الخط السياسي هم أكثر الناس إخلاصاً لأوطانهم التي يعيشون فيها. لذلك نأمل من كل الذين يطلقون هذه الكلمات، أن يحذروا طرحها. . . إذ إنّ جل مطالبة الشيعة أن يكونوا مواطنين متساوين مع المواطنين الآخرين في الحقوق والواجبات. والشيعة يشعرون بالاضطهاد التاريخي من خلال الدم والدموع، ويريدون العيش بحرية كما يعيش الآخرون. (م.س: 190 ـ 191).

ومن محاولات الإساءة إلى الشيعة ـ في القديم والحديث على حدٍّ سواء ـ عملية التّشكيك في عروبة الشيعة العرب، ومحاولة نسبتهم إلى الفرس والإيرانيين، وخصوصاً إلى الدولة الصفوية، حيث أكد السيّد أنه لم يكن لجبل عامل أي علاقة بالدولة الصفوية، لأن الدولة الصفوية لم تصل إلى لبنان، ولم تصل حتى إلى سوريا. وقد كان جبل عامل المدرسة الفقهية الأصولية الأدبية الثقافية التي كانت تخرّج العلماء، وخصوصاً العلماء المسلمين الشيعة.

فكان هؤلاء العلماء يهاجرون ويعطون إمكاناتهم الثقافية لأكثر من بلد، فهناك علماء من جبل عامل ذهبوا إلى الهند، وهناك من ذهب إلى إيران، ومنهم الشيخ البهائي والحر العاملي والمحقق الكركي، وهناك من العلماء من استشهدوا بسبب ذهنية طائفية معقدة في وقتها، وكان الشيخ زين الدين الجبعي المعروف بالشهيد الثاني يدرس المذاهب الأربعة إلى جانب المذهب الشيعي في مدرسة بعلبك، وكان يسافر إلى مصر وغيرها ليتتلمذ على علمائه، لأن الشيعة لم يكونوا في جبل عامل منطلقين من الجانب المذهبي، بل كانوا يتتلمذون على علماء المسلمين السنة تماماً كما كانوا يتتلمذون على أيدي علماء المسلمين الشيعة. (عكاظ: 21/ 2/ 2008).

أما مسألة كون بعض الشيعة يرجعون في أمورهم الدينية إلى بعض المرجعيات غير العربية، فيرى السيد أن المرجعية عند الشيعة ـ وحتى عند السنة ـ لا تتأثر بقومية معينة. . . والكفاءة الفقهية هي الأساس في التزام الذين يأخذون الفتاوى من هذه المراجع. (م.س).

والأخطر من هذا كله، هو ما يتم توجيهه إلى الشّيعة من تهمة «التبشير» بالتشيع في العالم الإسلامي السني، وبشكل ضمني أو صريح، خدمةً للمصالح الإيرانية!!

وقد سبق أن جرى التأكيد أن الشيعة لا تدين بالولاء بالمعنى الديني والمذهبي لأي دولة، ولا حتى لإيران (م.س). وحتى اتهامهم بالأخذ بولاية الفقيه غير دقيق، لأن ولاية الفقيه نظرية لا يراها أكثر فقهاء الشيعة. (م.س).

وأنا شخصياً أرى أن ولاية الفقيه «اقتباس» شيعي لنظرية الحاكمية التي قال بها عدد من كبار مفكّري حركة الأخوان المسلمين، وعلى رأسهم سيد قطب.

وإذا عدنا إلى جوهر هذه المسألة، يؤكّد السيد أنَّ مقولة أن الشيعة من خلال إيران أو من خلال غيرها يعملون على تشييع السنة، هي مقولة لا تثبت أمام النقد، وقد حاولت أن أدرس هذه المسألة ـ يقول السيّد ـ في كل المناطق التي يتحدثون عنها، ورأيت أنه ليست هناك ظاهرة في هذه المسألة. قد تكون هناك مسائل فردية، بمعنى أن شيعياً قد يقنع سنياً أو العكس، فهناك سنّة أقنعوا بعض الشيعة في التسنّن، وهذه مسائل تحصل على نحو فردي. أما الحديث عن ظاهرة عامة، فأنا أطلب إحصائيات تشير إلى المواقع، وتشير إلى العدد الذي دخل في التشيّع، حتى نستطيع أن نحكم بالعدل في هذه المسألة. (أبيض وأسود، العدد 219، 29/3/2007: 19).

وفي معرض رده على سؤال يتعلق بما أثاره الشيخ يوسف القرضاوي حول مسألة التبشير الشيعي الإيراني في البلاد السنية!! يجيب السيد: أنا بعثت للدكتور القرضاوي عن طريق صديقنا الدكتور محمد سليم العوا،

وطلبت منه أن يأتينا بإحصائيات توضح من يقوم من الشيعة بإغراء أتباع السنّة بالتشيع، ومن يقوم من السنة بإغراء الشيعة باتباع المذهب السني. . . أستغرب من إثارة المسألة بهذا الشّكل الذي يوحي إلى النّاس بأن هذه القضية من القضايا التي تخلق مشكلةً في العالم الإسلامي. لماذا لا تثار قضية التبشير بالدين المسيحي في المجتمعات الإسلامية؟ أنا الوحيد الذي علّق على حديث البابا عن التبشير وإعادته. ألا يعتبر التبشير في بلاد المسلمين مشكلةً؟

تارةً نتحدث عن عشرة من السنة تحولوا إلى شيعة، وتارةً عن عشرة من الشيعة تحولوا إلى سنّة، وتارةً نقول إنّ هناك عشرة آلاف سني صاروا شيعةً. من الطبيعي أن يبشّر الشيعة بمذهبهم والسنة بمذهبهم، هناك حالات فردية أو شبه فردية؛ ما هو رأيهم في التبشير السني ضد الشيعة؟ الكتب التي تصدر بالآلاف من المنظمات الإسلامية السنية، كرابطة العالم الإسلامي، ضد الشيعة، وكذلك في مصر وغيرها، لم ينطلق موقف شيعي يستغرب من التبشير بالمذهب السني. عندما نريد أن نتقي الله سبحانه وتعالى، علينا أن نتحدث بالإحصائيات. . . الوهابية تعمل في اليمن على تحويل الزيدية إلى وهابيين. نحن نعيش في عالم مفتوح على الإلحاد وعلى التبشير وغير ذلك. لا يجوز أن نثير هذه المسألة بالطّريقة التي تثير العالم الإسلامي وتخلق مشكلةً، بحيث يشعر السنة بالخطر من الوجود الشيعي بينهم. (عكاظ، عدد 13/ 3/ 2008).

وهكذا نلاحظ استمرار القديم على قدمه في الموقف من الشيعة، ووضعهم دائماً في موضع المتّهم المشكوك في عروبته وعقيدته على حدّ سواء، في الوقت الذي كانوا يبذلون دماءهم طوال ما يزيد على 1400 سنة دفاعاً عن إسلامهم وعروبتهم، ولا زالت «السياسة» هي وراء هذا كله!!

يجيب السيد رداً سؤال يتهم الشيعة «بالإصرار على حماية النظام السوري والارتهان للنظام الإيراني»، فيرى أن «مشكلة الطائفة الشيعية هي أنها قاتلت إسرائيل، لذلك يراد معاقبتها أميركياً وأوربياً، وحتى عربياً. . .». (نداءات للوطن والأمة، 2007م: 54).

ويخلص السيد في نهاية هذا الموضوع، إلى دعوة صادقة إلى الحوار بين المسلمين كافةً، ذلك أن بعض الفئات، باتت تقف بفعل تعقيدات كثيرة، على طرفي نقيض من التكفير والتضليل، وليس أفضل من الحوار سبيلاً للتعريف بحقيقة كلِّ طرف بما عنده، ثم إدارة النقاش من خلال الأسس التي ينطلق منها الطرفان، وأوَّلهما القرآن والسنة.

ثم إننا عندما ندرس التحدّيات المعاصرة، والتي انطلق فيها الاستكبار العالمي للهجوم على الإسلام، منذ انتهاء الحرب الباردة، فإننا نشعر بأنَّ المسألة لا تتصل بفريق دون آخر، لأن المطلوب هو رأس الإسلام كله، وليس من الطبيعي أن يبقى المسلمون يكفِّر بعضهم بعضاً، أو يضلِّل بعضهم بعضاً، من دون أن يتحاوروا فيما بينهم، ليفهموا طبيعة الاختلاف، وليضعوا له أسسه وقواعده التي تنظِّم حركته، بما لا تدفع بالواقع الإسلامي باتجاه منزلقات خطيرة تجعل المسلمين يقتلون بعضهم بعضاً، أو يمزقون بعضهم بعضاً، ليكونوا بذلك لقمةً سائغةً للمستكبرين الذين يحوكون المؤامرات والخطط في سبيل تفتيت العالم الإسلامي برمته. (عكاظ، 13/ 3/ 2008م).

2 ـ الأمر الآخر الذي لا يقلُّ أهميةً عن كل ما تقدم، هو الجهد المبذول عبر مراحل التاريخ المختلفة لتشويه عقيدة الشيعة، فبعد عام الجماعة مباشرةً، كتب معاوية إلى عماله أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب (الإمام علي(ع)) وأهل بيته. فقامت الخطباء في كل منبر يلعنون علياً ويبرؤون منه، ويقعون فيه وفي أهل بيته.

ثم طلب من الناس الإكثار من ذكر عثمان وفضائله، وكذلك من ذكر الصحابة والخليفتين الأولين، ثم طلب من الناس أن لا يتركوا خبراً يرويه الناس في أبي تراب إلا ويأتونه بمناقض له في الصحابة. «فإنَّ هذا أحب إلي (إلى معاوية) وأقر لعيني، وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته، وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضله». (حمود: الثقافة الإسلامية، العدد، 13، 1407/ 1978: 107).

وكذلك فعل العباسيون، عندما أغدقوا الأموال الطائلة على كل من

يذكر مناقب العباس عم النبي وولده عبد الله الذي يحترمه الشيعة على كل حال.

ولم يتوقّفوا عند هذا الحدّ، بل انتقلوا إلى التحامل على آل البيت؛ من علي، إلى الزهراء، إلى الحسن الذي شوّه كثيراً، وأسيء فهم موقفه، وحتى الحسين وسائر الأئمة الذين تعرضوا بدورهم للمكائد والدعاوى المغرضة من قبل الحكام.

وقد دفع معاوية ألوف الدراهم إلى أحد الصحابة ليزعم أن بعض الآيات القرآنية التي تهاجم المفسدين نزلت في علي.

واختلقوا روايةً تزعم أن الإمام علياً أراد الزواج من ابنة أبي جهل خصم الرسول الألد، ما أغاظ السيدة فاطمة والرسول الكريم. وإذا حاول عالم منصف أن يروي لواحد من آل البيت مزيةً أو فضيلةً، اتهم بالغلوّ والكذب، ما دفع ابن قتيبة، المعروف بانحرافه عن آل البيت، إلى الاحتجاج على ذلك.

ثم إن عامة المسلمين لم تعتبر مذهب آل البيت واحداً من المذاهب التي حصر التقليد فيها، مع أن أئمة أهل البيت إن لم يكونوا أعلم من أهل المذاهب الأربعة، فمن المؤكّد أنهم لا ينقصون عنهم، وفيهم الذين اشتهروا بالفقه والتبحر بالعلوم، كالإمامين محمد الباقر وابنه جعفر الصادق، علماً أنهم أخذوا عمن دونهما منزلةً.

ومما يعجب له، أن أخواننا من غير الشيعة بلغت بهم قلّة الإنصاف إلى حد إنهم جعلوا دأبهم التنقيب عن معايب الشيعة ونشرها وبثّها، وستر محاسن الشيعة وتناسيها، فتراهم ينسبون إليهم معايب لا أصل لها ولا وجود، اختلقها مختلق، وتبعه من بعده بدون تحقيق، وحمله على التصديق سوء ظنه بالشيعة.

وقد يعمدون إلى أمر يسير يرونه عيباً، فيضخّمونه ويزيدون فيه، وقد يعمدون إلى ما فيهم مثله، فيصيبون به الشيعة، وقد تكون بريئةً منه، وينسون أنفسهم.

وساعد «العلماء» الطالبون للدنيا، الحكّام عبر العصور المختلفة، على تشويه العقيدة الإسلامية، وقد سهّل مهمتهم، خلوُّ بعض الأقطار من الشيعة، أو قلتهم، أو عدم تمكنهم من المجاهرة بحجتهم، ومبادرة خصومهم إلى التكفير والأذى وسوء القول.

وخلاصة القول، أن السياسة، وخوف الملوك الحاملين لقب إمارة المؤمنين على ملكهم من آل البيت، بعث على التنفير منهم، ورمي أتباعهم بالعظائم، وهجر مذهبهم، حتى انتشر ذلك في الناس، وأصبح عقيدةً راسخةً. (الثقافة الإسلامية، م.س: 107 ـ 108).

ومع ذلك، فإن علماء الشيعة لم يقصروا في الدفاع عن مذهبهم بالقلب واللسان ما أمكنهم ذلك، منذ هشام بن الحكم ومؤمن الطاق أيام الرشيد، وخصوصاً الشريف الرضي 406/ 1016، والشريف المرتضى 436/ 1045، وأبا جعفر الطوسي 460/ 1068، وابن بابويه 381/ 991، والشيخ المفيد 413/ 1023.

ولا يزال وضع الشيعة مع أخوانهم السنة على هذه الحال حتى أيامنا هذه، فما زلنا نقرأ في كتب ومقالات معاصرة ذماً ورمياً بالعظائم في حق الشيعة بدون مسوغ ولا مبرر، بل تقليداً لما قرأوه وسمعوه ورسخ في أذهانهم.

وربما كان أحد النصوص الأكثر تعبيراً في هذا المجال، هو ما ورد على لسان الشعبي مخاطباً مالك بن معاوية: أحذّرك الأهواء المضلّة وشرّها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية، ولم يدخلوا في الإسلام رغبةً ولا رهبةً من الله، ولكن مقتاً لأهل الإسلام وبغياً عليهم. . . ومحبّة الرافضة محبّة اليهود. قال اليهود: لا يكون الملك إلا في آل داود، وقال الرافضة: لا يكون الملك إلا في آل علي بن أبي طالب، واليهود تستحل دم كل مسلم، وكذلك الرافضة، واليهود حرَّفوا التوراة، والرافضة حرَّفت القرآن، واليهود تنقض جبريل وتقول هو عدونا من الملائكة، والرافضة تقول غلط جبريل في الوحي إلى محمد بترك علي بن أبي طالب. . .!! (العقد الفريد: 409).

ومثل هذا التجني على المذهب الشيعي كان بارزاً في كتاب ابن حزم الفصل، وفي كتاب الشّهرستاني في الملل والنحل، حيث يظهر أنهما كانا مع سائر مؤرّخي أهل السنّة، يدمجون أحوال الإماميّة الإثني عشرية مع المذاهب الباطلة المستهجنة، كالغلاة والسبائية وأشباهها، أو تلك المختلقة التي لا وجود لها، قصداً للتشنيع. ولم تفرد أحوالهم على حدة، وذلك ظلم فاحش. (أعيان الشيعة، 1: 40).

ولما وجدوا أن الأمر لا يستقيم كثيراً بنسبة الشيعة إلى اليهود، نسبوهم إلى الفرس، ورأوا أن الفرس نصروا التشيع للانتقام من الإسلام، على اعتبار أن التشيع في رأيهم كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد. . . !!! (فجر الإسلام: 276).

مع أنه يجب التذكير هنا، أن الفرس كانوا بغالبيتهم من أهل السنة حتى القرن العاشر للميلاد/ الرابع للهجرة، فمتى كان هذا الزمان الموهوم الذي نصر فيه الفرس التشيع انتقاماً لمجوسيتهم؟!

بعض المستشرقين يجاري بعض متعصبي السنّة في موقفهم من التشيع، إذ يرى ولهوسن أن العقيدة الشيعية نبعت من اليهودية أكثر مما نبعت من الفارسية، مستدلاً بأن مؤسسها هو الشخصية الأسطورية عبد الله بن سبأ وهو يهودي. (الخوارج والشيعة: 244). بينما يميل دوزي إلى أن أساسها فارسي، مستنداً إلى أن موقف الشيعة من آل البيت يشبه موقف الفرس من ملوكهم. (العقيدة والشريعة في الإسلام: 181 ـ 185).

والواقع أن التشيع بدأ قبل دخول الفرس في الإسلام، ولا بدّ من أن يكون أيضاً قبل دخول الروم واليهود، وأبرز أئمة مذاهب أهل السنة ليسوا عرباً، فلماذا صبغت هذه العناصر التشيع وحده بصبغة دينهم، ولم يصبغوا سواه؟!

وقد حاول كثير من فقهاء السنَّة عبر العصور المختلفة، اتهام الشيعة بالمروق من الإسلام والابتعاد عن تعاليمه، وإحلال البدع محلّ العقيدة الإسلامية الصافية. يكفي أن نذكر في هذا المجال، ما ورد في

مؤلفات «شيخ الإسلام» ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية.

وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في عصرنا هذا في موقف فقهاء الوهابيَّة من التشيُّع، ما اضطرَّ واحداً من كبار علمائنا في بدايات القرن الماضي، إلى إفراد كتاب خاص للرد على موقف الوهابية من قضايا معروفة عند الشيعة بخاصة، وعند غالبية المسلمين بعامة، وهو بعنوان «كشف الارتياب في أتباع محمَّد بن عبد الوهاب».

وعلى الرغم من كلِّ التطوّرات التي شهدها العالم، وانفتاح المجتمعات، وتبادل الأفكار، يجد السيد نفسه في موقع جدوده الأوائل، إذ يتكلَّم بأسى أن هناك بين بعض أخواننا من أهل السنّة من يكفِّرون الشّيعة، حتى إنني سمعت ـ يقول السيد ـ من بعضهم أن اليهود والنصارى أفضل من الشيعة، لأن اليهود والنصارى أهل كتاب، والشيعة من المشركين. (عكاظ : 28/ 2/ 2008).

ويرى السيد نفسه مضطراً لنفي وجود مصحف خاصّ بالشّيعة مغاير للقرآن الكريم ـ الذي يؤمن به السنّة والشّيعة على حدٍّ سواء ـ إذ يتحدث بعض الذين يحاولون النيل من الشيعة وتشويه عقيدتهم عما يسمونه مصحف فاطمة(ع)، فيؤكد أنَّ كلّ الجدل الذي يدور، والاتهامات التي تنسب إلى الشيعة في قضية مصحف فاطمة، سببه كلمة المصحف، لأن كلمة المصحف، بحسب معناها اللّغوي، هي عبارة عن الكتاب الذي يشتمل على صحف... ومصحف فاطمة، حسب ما كان أئمة أهل البيت يشرحونه، يشتمل في بعض الروايات على وصية فاطمة، وكان يشتمل في بعض الروايات على الأحكام الصادرة عن فاطمة(ع)...

فالقضية تعيش في دائرة هذه الروايات، ونحن ليس لدينا قرآن غير هذا القرآن... وحتى مصحف فاطمة ليس لدى الشيعة نسخة منه، فإن الحديث عنه يشبه محاولة تسجيل النقاط على الشيعة من خلال اتهامهم بأن لهم قرآناً آخر غير هذا القرآن، وهو كلام يدخل في باب الافتراء. (م.س).

كما لا يزال هناك من يتهم الشيعة بأنهم يخضعون لإيران، وهو اتهام

باطل جملةً وتفصيلاً، على حدّ تعبير السيد. (عكاظ: 21/ 2/ 2008).

ويرى السيّد أنَّ سرَّ الهجمة على الشيعة الآن يكمن في كونها قاتلت إسرائيل، لذلك يراد معاقبتها أميركياً وأوروبياً وحتى عربياً، على هذا الثبات والمواجهة التي كشفت أن الجيش الإسرائيلي ليس هو الجيش الذي لا يقهر، والذي أدمن العرب الخوف منه والهزيمة أمامه. فمشكلة الواقع العربي أنه يخاف من القوة والأقوياء، ومشكلة الواقع الدولي أنه عمل منذ تأسيس دولة إسرائيل على حمايتها، وخصوصاً أميركا التي تلتزم الأمن الإسرائيلي بالمطلق... لذلك، فإن مشكلة الشيعة هي أنهم ضحُّوا بكل شبابهم من أجل مواجهة العدوان الإسرائيلي... وكان دور المقاومة دوراً فاعلاً في إسقاط العنفوان الإسرائيلي، والمشكلة اليوم هي أنه يراد معاقبة المقاومة ـ التي هي بالصدفة من الطائفة الشيعية ـ على النصر الذي حقَّقته. (نداءات للوطن والأمة: 54 ـ 55).

وإذا كانت السياسة هي التي شتَّتت كلمة المسلمين في الأزمنة السالفة، فمن المؤسف أن يستمر الأمر كذلك في زمننا الحالي، بل يجب على السياسة اليوم أن تحمل المسلمين على التوحد وجمع الكلمة، ذلك أن استغراقنا في الحالة المذهبية التي تبرز السلبيات، يعطي أميركا الفرصة للسيطرة على العالم الإسلامي. (عكاظ: 21/ 2/ 2008).

وإذا كانت السياسة هي التي تفرِّق بين السنة والشيعة، فهل يعني هذا أن لا فروقات بينهم على الإطلاق؟ وتحاشياً للتكرار، أكتفي بما سبقت الإشارة إليه، من أن الشيعة مسلمون موحِّدون يشهدون لله تعالى بالوحدانية ولمحمد بالرسالة، ويؤمنون بكل ما جاء به من عند الله تعالى.

وأصول الإسلام عندهم أربعة: التوحيد والعدل والنبوّة والمعاد. وعلى هذه الأربعة تقوم دعامة الإسلام، وبها يكون الإنسان مسلماً إذا أقر بها بلسانه، ويكفي للحكم بإسلام المقر، ما لم يعلم من حاله عدم التصديق بواحد منها. وقد يعتبر العدل أمراً بديهياً بالنسبة إلى الله، فتصبح أصول الدين وأركانه التي يلزم الاعتقاد بها، ويتوقف عليها الإسلام عند الشيعة الإمامية، ثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد، مع اشتراط عدم إنكار

شيء من ضروريات الدين الذي يؤول إلى إنكار أحد الثلاثة. أما ما يلزم الاعتقاد به ولكن فقده لا يخل بالإسلام، فالعدل والإمامة. (عقيدة الشيعة الإمامية: 84، عكاظ 28/ 2/ 2008).

ويؤكِّد السيد في غير موضع، أنَّ الإمامة ـ التي يتوقف عندها فقهاء السنة طويلاً ـ من ضرورات المذهب وليست من أصول الدين. (راجع: بحث الخلافة والإمامة، وعكاظ: 28/ 2/ 2008).

وأما التقية التي اعتبرت لدى بعض باحثي السنة زندقةً ونفاقاً، فقد أشبعت درساً في البحث المخصَّص للتقية، وهي وإن كانت من المبادئ التي دان بها الشيعة وطبقوها، فإنها لا تدخل في باب العقائد عندهم، لأنها إذن ورخصة تباح في بعض الحالات فقط، ومن يظن اختصاصها بالشيعة وحدهم يبتعد عن الإنصاف، وإنما اشتهرت عنهم لكثرة ما وقع عليهم من الاضطهاد الذي حملهم على التقية، وإلا فالتقية واقعة على كل أحد عند الخوف، وليس فيها مغمز، فقد دل عليها العقل وورد بها الشرع. (الثقافة الإسلامية: 13: 125).

ومن الموضوعات التي طالما أثارها السنة في مآخذهم على الشيعة، موقفهم من بعض الصحابة، وعلى وجه التحديد من أبي بكر وعمر، إذ اتّهم الشيعة بمحبة علي التي قد تصل إلى حدّ تأليهه، وبكره أبي بكر وعمر إلى حد تكفيرهما وتكفير من يشايعهما، بل وزعم بعضهم أن كل من أحب أبا بكر وعمر وعثمان أو ترضى عنهم أو على جماهير الصحابة، فهو كافر في رأي الشيعة.

وفي أبسط الحالات، ذهب كثير من السنة إلى أن الشيعة تلعنهما بعبارات شنيعة ثقيلة. وقد ساعد على نشر مثل هذه الأفكار في معظم كتب السنّة، وفي أواسط عامتها، ما ورد في بعض كتب غلاة الشيعة من نسبة الكفر والابتعاد عن الدين إلى عدد من الصحابة، وفي مقدّمهم الخلفيتان الأول والثاني. (راجع حول هذا الموضوع: حمود، الثقافة الإسلامية: 13: 131 ـ 139). ولن أتوقف طويلاً عند هذا الموضوع، مكتفياً بموقف حاسم واضح وصريح للسيد يكرره في العديد من

المناسبات، فهو يحرّم تحريماً قاطعاً شتم الصحابة، وينهى عن الشتم بكافة أشكاله. (راجع بحث مكارم الأخلاق)، ويقولها بالفم الملآن لمن يريد أن يسمع: نحن لا نعتقد بالارتداد عن الإسلام والصحابة عن رسول الله(ص). ولذلك، فإننا نتبع الإمام علياً(ع) في علاقته مع الصحابة، وفي تعاونه، وفي تأبينه لبعضهم، وفي نصحه لهم على أساس أنهم مسلمون، حتى إنه قال للخليفة عمر: «أنت رأس هذا الأمر وسنامه، كن قطباً واستدر الرحى بالعرب»، وذلك عندما استشاره بالشخوص بنفسه لقتال الفرس. وهكذا رأينا كيف وقف على جثمان الزبير وقال: القاتل في النار، ووقف على جثمان طلحة وابنه. وفي هذا المجال، يقول بعض العلماء إنّ هؤلاء ارتدُّوا عن ولاية علي ولم يرتدُّوا عن الإسلام. . .

ويتابع السيّد، أنّه من الطبيعي جداً أن تكفير الصحابة هو أمر غير واقعي، وغير صحيح وغير سليم، ولهذا فإننا نقول دائماً. . . إن الإمام علياً يتعامل مع الخلفاء الذين أبعدوه عن الخلافة، كما يتعامل المسلم مع قيادة إسلامية، بغضّ النظر عن أنه يراها شرعيةً أو غير شرعية، ونحن نروي عن الإمام جعفر الصّادق(ع) قوله: «ولدني أبو بكر مرّتين»، لأن أمه أم فروة بن القاسم بن محمد بن أبي بكر، وأم أم فروة هي أسماء بنت أبي بكر. ولذلك فإن القول بتكفير الصحابة هو أمر غير موافق للخط الإسلامي. . . وأنا شخصياً أحرّم سبَّ أي صحابي كان (عكاظ: 6/ 3/ 2008).

ينقل السيّد ما ورد في نهج البلاغة حول موقف الإمام علي من الخليفة الأول. يقول(ع): «فما راعني إلاّ انثيال الناس على أبي بكر، يبايعونه فأمسكت يدي، حتى إذا رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد(ص)، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم، التي إنّما هي متاع أيام قلائل، يزول منها ما كان، كما يزول السراب، أو كما يتقشّع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين وتنهنه».

لذلك ـ يتابع السيّد ـ نحن نسير في مسألة الخلفاء كما سار علي بن

أبي طالب(ع)، الذي كان منفتحاً عليهم، وكان يعاونهم ويشير عليهم بكل ما لهذه الكلمة من معنى. وهناك حديث عن الإمام جعفر الصّادق(ع) يخاطب به بعض المسلمين من شيعته: «ما أيسر ما رضي الناس منكم، كفوا ألسنتكم عنهم». (م.س).

أما الموقف من أمهات المؤمنين، فإنّه يستند إلى الأسس التي أرساها القرآن الكريم، وبيَّنتها السنَّة المطهَّرة. فاحترام أمهات المؤمنين واجب ديني في رأي الشيعة، لأن في احترامهن احتراماً للرّسول نفسه. وإذا ورد في بعض الكتب ما ينافي هذا الرأي، فإننا لا نقول به، ولا نؤمن بمضمونه. (نقض الوشيعة: 59).

ولهذا، يؤكد السيد الموقف الشيعي الحقيقي بقوله: أما أمهات المؤمنين، فنحن نحرِّم سبهن، حتى لو أخطأن في قضية حرب الجمل. ونقول إنّه لا بد من إكرامهن إكراماً لرسول الله(ص). وأنا أنقل بيتاً من قصيدة لأحد علمائنا المتوفى قبل مئة سنة، واسمه السيد محمد باقر حجة الإسلام، يقول:

فيا حميرا سبّك محرّم ... لأجل عين ألف عين تكرم

ولذلك، نحن نحرِّم سبّ أمهات المؤمنين والإساءة إليهن، كما نحرم سب الصحابة، وقد أصدرنا فتوى انتشرت في العالم. (عكاظ: 6/ 3/ 2008).

ويأخذ بعض السنة ـ ولا سيما الوهابية ـ على الشيعة، ما أسماه الوهابيون عبادة الأنبياء والصالحين والاستغاثة بالأموات، ودعاءهم لكشف الملمات، والهتاف بأسمائهم، والتشفع بهم إلى الله، والنذر والذبح لهم، وتعظيم قبورهم ببناء القباب عليها وتزيينها بالقناديل والذهب. وجعل الخدمة والسدنة لها، وتقبيلها والطواف حولها، وأخذ ترابها تبركاً، والصلاة عندها واتخاذها مساجد، وشد الرحال إليها لزيارتها ونحو ذلك...

وجميع هذه الأمور يقوم بها الشيعة إزاء قبر الرسول، وقبور الأئمة

من آل البيت والصالحين من مناصريهم. . . وقد اعتبر الوهابيون كل هذه الأمور عبادةً لغير الله، وهي بالتالي توجب الشرك والكفر. (كشف الارتياب: 370).

والواقع أن ما يعرف عند الوهابية بتوحيد العبادة هو وجهة نظر، لأن التشفع والتوسل بالمكرَّمين عند الله ليس عبادةً لغير الله بحدّ ذاتها، ولا يمكن أن تكون كفراً أو ذنباً يستوجب عقاباً، أما طلب الشفاعة، فلا يخرج عن كونه سؤال دعاء، وسؤال الدعاء هذا لا يمنع عنه عقل ولا دين، وقد يطلب من الميت كما يطلب من الحي، وهو لا يوجب شركاً ولا كفراً ولا استحلالاً لدماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم. أما تحسين المقامات وتزيينها، فهو نوعٌ من الاحترام والتعظيم. ولم يكن الزّمان الأوّل مقتضياً لذلك، لما كانت عليه أحوال الناس. (الثقافة الإسلامية: 14: 109 ـ 111).

ومهما يكن من أمر، فإنَّ السيد يعبّر عن سروره عندما يرى أن مجمل أهل السنَّة لا اعتراض لديهم على زيارة القبور، كما يرى أنَّ القضيَّة قد تنطلق من قضية التوسل بهم، بأن يشفّعهم الله ويكرمهم بالشفاعة، التي قد يعتبرها البعض شركاً، وقد لا يعتبرها البعض كذلك. وهذه المسألة لا تخصُّ الشيعة وحدهم، فهناك من السنَّة من يتوسل بالأنبياء والأولياء. (عكاظ: 6/ 3/ 2008. الندوة، الجزء 19، الطبقة الأولى: 525).

كما أنَّ الشّيعة لا تجد أنَّ القياس حجة، وكذلك المصالح المرسلة والاستحسان، كما أن هناك بعض السنَّة ممّن لا يجدون القياس حجّةً مثلاً. لذلك نحن في خطابنا العام نقول إن هناك بين السنّة والشّيعة لقاءً فقهياً على مستوى ثمانين في المائة، بحيث إننا إذا اختلفنا مع الحنابلة قد نلتقي مع الحنفية، وإذا اختلفنا مع الحنفية قد نلتقي مع الشافعية. . . (عكاظ: 28/ 2/ 2008).

ويتّهم بعض السنّة الشّيعة بمفهوم عجيب غريب للبداء لم تقل به

الشيعة يوماً من الأيام، وهو «أن يعتقد الله شيئاً ثم يظهر له الأمر بخلاف ما اعتقد فيغيِّر رأيه»!! وهذا هو المعنى الذي يعطيه بعض أهل السنَّة للبداء، ويزعمون أن الشيعة تؤمن به. (حول هذا الموضوع، راجع: الثقافة الإسلامية، 14: 89 ـ 90).

ويؤكد الشيعة أن البداء كما بيَّناه باطل ومحال على الله تعالى، كما أن نسبة مثل هذا الاعتقاد إلى الشيعة ظلم وبهتان. وما تقوله الشيعة هو أن هذا المفهوم مستوحى مما ورد في قوله تعالى: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ**﴾ (الرعد:39). والمراد به الإبداء، أي الإظهار، بمعنى أن الله يظهر أمراً، كما لو كان هو الواقع، وهو يريد خلافه حكمة منه، ثم يظهر حقيقة الأمر بعد ذلك، كما في الرؤيا التي رآها إبراهيم(ع) في أنه يذبح ابنه، ثم بيَّن أن أمره كان المراد به إجراء مقدّمات الذّبح لا الذّبح نفسه. (الندوة 19، الطبعة الأولى 2008: 524، مسائل عقائدية: 107).

أمرٌ آخر هو الرَّجعة، والرَّجعة تعني عودة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة، وقد حاول بعض السنَّة التأكيد أن هذه العقيدة يهودية الأصل تسرَّبت إلى الإسلام عن طريق التشيع. (حول قضية الرجعة، راجع: الثقافة الإسلامية، 14: 91 ـ 92). وخلاصة القول في هذه القضية، أن القول بالرجعة ليس اتفاقياً عند الشيعة، وليس معناها متفقاً عليه عندهم، وخير موقفٍ هو ما عبَّر عنه السيّد، من أنّ أحاديث كثيرةً دلَّت عليها، فمن ثبتت عنده دلالة هذه الأحاديث، أخذ بها من خلال قيام الحجَّة عليه، ومن لم تثبت له لسبب أو لآخر، فإن عليه أن يتوقف نتيجة عدم قيام الحجَّة عليها. (مسائل عقائدية، ط2، 2001م/ 1422هـ: 107).

بقيت نقطة أخيرة لا يمكن لهذا البحث أن يكتمل دون الإشارة إليها، وهي مسألة الزواج المؤقت المعروف باسم زواج المتعة، الذي يضعه بعض أهل السنة في خانة الزنى، متناسياً غرابة موقفه ذلك، لأنّ المسلمين يجمعون على حلّيّته في بداية الدعوة، فهل يعني هذا أن الإسلام قد أباح الزنا في بداية الدعوة ثم حرَّمه!! لقد كان الأولى بهؤلاء أن ينتبهوا إلى

حكمة الشريعة الإسلامية، وأن يتبنّوا المفهوم الإسلامي لحكمة تشريع المتعة، وإن كنا نرى دائماً أنه من المباح الذي ينبغي أن يترك تنزّهاً وترفّعاً ما أمكن ذلك. أما الكلام عن عدم الاستقرار في الأسرة والآثار السيئة على المجتمع، فيمكننا الكلام عن ذلك في موضوع الطلاق الذي تقره جميع المذاهب الإسلامية. فلماذا نكثر الكلام عن حكمة الإسلام في تشريع الطلاق ـ وهذا صحيح دون ريب ـ ونحاول من خلال قضية المتعة النيل من الشيعة والتشيع؟!

بعد هذا كلّه، يطيب لي أن أنهي البحث ببعض أقوال السيد التي توجه بها إلى السنة والشيعة، بل إلى المسلمين كافةً:

ـ مسؤوليتنا ليست البحث في الماضي، وإنما استشراف المستقبل.

ـ يتوجَّب على العلماء أن ينزلوا إلى الأرض، علماء السنّة وعلماء الشّيعة، وأن يثقفوا قاعدتهم الشعبية بالوحدة الإسلامية. المشكلة أن العلماء لا يزالون يعيشون في المؤتمرات التي يكذب فيها البعض على البعض الآخر. (عكاظ: 28/ 2/ 2008).

لأختم في نهاية المطاف بنصّ ينقله عن الإمام الباقر(ع)، يحدّد فيه ماهية الشيعي، وهو عبارة عن وصيّة لأحد أصحابه يطلب منه إبلاغها لمحبيه وشيعته: «**أيكفي مَن ينتحل التشيّع أن يقول بحبّنا أهل البيت؟ والله ما شيعتنا إلاَّ مَن اتقى الله وأطاعه، وما كانوا يُعرفون إلا بالتواضع والتخشّع والأمانة وكثرة ذكر الله، والصوم والصلاة وبرّ الوالدين، والتعاهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام، وصدق الحديث وتلاوة القرآن، وكفّ الألسن عن الناس إلا من خير، وكانوا أمناء عشائرهم في الأشياء. . . أحسب الرجل أن يقول أحبّ علياً وأتولاّه، ثمّ لا يكون مع ذلك فعّالاً؟! فلو قال إنّي أحبُّ رسول الله، فرسول الله خيرٌ من عليّ، ثم لا يتّبع سيرته ولا يعمل بسنّته، ما نفعه حبُّه شيئاً. فاتقوا الله، واعملوا لما عند الله. ليس بين الله وبين أحد قرابة. أحبُّ العباد إلى الله عزَّ وجلّ، وأكرمهم عليه، أتقاهم وأعملهم بطاعته. . . والله ما**

يُتقرَّب إلى الله تبارك وتعالى إلاّ بالطاعة... مَنْ كان لله مطيعاً فهو لنا وليّ، ومَنْ كان لله عاصياً فهو لنا عدوّ، وما تُنال ولايتنا إلا بالعمل والورع عن محارم الله».

وهكذا يخلص السيد إلى التأكيد أن مسألة التشيع والإسلام هي مسألة العمل، وأنّ قيمة حبّنا لرسول الله ولأهل البيت أنّ حبّنا لهم ينطلق من حبنا للرسالة، وحبنا للرسالة ينطلق من حبّنا للسير على خط هذه الرسالة. (صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، ط1، 1419هـ1998م: 433 ـ 434).

أفلا يكفي هذا لجمع كلمة المسلمين، كلِ المسلمين، لمواجهة الأخطار المحدقة بالإسلام والمسلمين في كلّ أرجاء العالم؟! وهي الرسالة التي تشكّل هاجس السيد الأول في كل قول أو فعل.

المصادر والمراجع

السيد محمد حسين فضل الله:

- أبيض وأسود، العدد 219، 29/ 4/ 2007.
- اتجاهات وأعلام، حوارات فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية، دار الملاك، لا.ط. لا.ت.
- بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، 1420هـ/ 1999.
- تقوى الصوم، دار الملاك، ط1، 1423/ 2003.
- الجمعة منبر ومحراب، توثيقٌ لخطب الجمعة، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م.
- صحيفة عكاظ، الأعداد:
- نداءاتٌ للوطن والأمة 2007م.
- الندوة 1، دار الملاك، 2007م.
- ابن أبي الحديد، شرح النهج، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت 1374.
- ولهوسن يوليوس، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1958.
- ابن أبي طالب (الإمام(ع))، نهج البلاغة، مكتبة الأندلس، بيروت 1374/ 1954.

ـ ابن النديم، الفهرست، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، 1389/ 1969.

ـ الأمين محسن: أعيان الشيعة، ج1، دار التعارف للمطبوعات 1406هـ/ 1986م.

ـ نقض الوشيعة، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1395/ 1975.

ـ أمين أحمد، فجر الإسلام، الطبعة التاسعة، مكتبة النهضة المصرية 1964.

ـ جولد زيهر إيناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكاتب المصري، القاهرة 1946.

ـ فياض عبد الله، تاريخ الإمامية، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1395/ 1975.

ـ الفيروز أبادي مجد الدين، القاموس المحيط، المطبعة التجارية، مصر 1913.

ـ كاشف الغطاء محمد (آل)، أصل الشيعة وأصولها، الطبعة التاسعة، دار البحار، بيروت 1379/ 1960.

ـ النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، 1964.

ـ هاشم معروف، عقيدة الشيعة الإمامية، الطبعة الثانية، بيروت.

ـ دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، بإشراف حسن الأمين، دار التعارف، الطبعة الخامسة، 1412/ 1992.

ـ مجلة الثقافة الإسلامية، العددان 13 و14، 1407/ 1978.

ـ Daoust Henri, des Shismes dous l'Islam, Payot, Paris 1977.

التقيَّة من وجهة النظر السيد فضل الله

محمد حمود

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الآداب

التقيَّة من الأسس المهمة في الإسلام، أقرت بها ومارستها كل الفرق الإسلامية تقريباً، سواء أكانت هذه الفرق من أهل الظاهر أم من أهل الباطن، حتى إننا نستطيع القول إن القاعدة الرئيسة هي ممارسة التقيَّة، وإن الفرق الإسلامية التي لم تمارسها هي الفرق الشاذة عن القاعدة (هذا إن وجدت). ولم تقتصر ممارستها على الفرق الإسلامية من ظاهرية وباطنية، وإنما تجاوزتها إلى الفلاسفة الإسلاميين والمتصوفة، كما تجاوزتها إلى أن أصبحت في الأمور السياسية في العالم الإسلامي، وخصوصاً في العصور الحديثة، من الأمور المألوفة التي يلجأ إليها الناس، حكومات وشعوباً، متخطين في ممارستها، في كثير من الأحيان، شروطها الشرعية والاجتهادية الدينية والتقليدية، إلى الممارسة السياسية بين الدول. والغريب في هذا الأمر، أن كثيراً من المسلمين على مختلف فرقهم الدينية، إذ يمارسون هذا اللون من التقيَّة السياسية؛ إنما يمارسونه من منطلق سياسي، من دون إقرارهم، عن وعي أو غير وعي، بالشروط الشرعية للتقية ولأصولها ومقتضياتها التي أقرتها الشريعة الإسلامية، فاتهموا بعض المذاهب الإسلامية التي تمارسها شرعاً أنها تمارسها كذباً ونفاقاً. وفي هذا الاتهام تجنٍّ على هذه الفرق، بسببه إمّا جهل العامة بالشريعة، وإمّا الأخذ بدعوة مغرضة، وإمّا الأخذ بأفكار مسبقة، وإما هذه الأسباب كلها أو بعضها مجتمعة. (راجع سامي مكارم، التقيَّة في الإسلام).

واللافت أنه رغم قيام الجمهور الأعظم بممارسة التقيَّة في القديم والحديث، ارتبطت هذه اللفظة بالشيعة الإمامية الإثني عشرية ظلماً وبهتاناً، واعتبرت زندقةً وكفراً ونفاقاً. لذلك كان لا بدَّ لسماحة السيد من أن يتوقف عند هذه القضية موضحاً ومبيِّناً، لعلّه في ذلك يكمل رسالة

مشاهير علمائنا ومحققينا في الذبِّ عن العقيدة، والدفاع عن الإسلام، والدعوة إلى وحدة المسلمين.

فما هي التقيَّة، وما حكايتها في الإسلام، وما نظرة السيد إليها؟

أولاً: ماهية التقيَّة

قد يكون تعريف ابن حجر العسقلاني للتقية بأنها «الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير»، من أعم التعريفات لهذا المصطلح، وبالتالي من أسلمها عاقبةً (مكارم، ص9).

والتقيَّة في اللغة اسم مصدر لتوقَّى واتقى، واتقيت الشيء تقًى وتقيّةً حذرته. ويجمع اللغويون على أن كلمة تقيَّة تعني ما تعنيه كلمة «تقاة» الواردة في الآية: **﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾** (آل عمران: 28)، وقد قرأ بعضهم الآية: «إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ (تقيةً) بدلاً من (تُقَاةً)».

ويمكننا القول إن الآيتين القرآنيتين اللتين انطلق منهما المفسرون على العموم عند تناولهم التقيَّة في الإسلام، هما هذه الآية، والآية التي نزلت في مسألة عمار بن ياسر الذي أرغمته قريش على التعرض لرسول الله(ص) بما لا يليق، وهي: **﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** (النحل: 106).

بعض آراء أهل السنَّة في تقيَّة الشيعة:

وقد ذهب أهل السنَّة في القديم والحديث، إلى أن للشيعة مفهوماً خاصاً للتقية؛ أفرطوا في النسج حوله، وجاراهم في ذلك بعض المستشرقين، دون بذل جهود جادّة لمعرفة حقيقة المعتقد الإسلامي الشيعي في هذا المجال (راجع د. محمد حمود، مجلة الثقافة الإسلامية، عدد 13 ـ 1407/ 1987).

وقد رأى بعض مفكري السنَّة في تقية الشيعة نفاقاً وزندقةً، وأن يقول الرجل بلسانه ما ليس في قلبه، والرافضة (الشيعة) تجعل هذا من أصول دينها وتسميه تقيةً (منهاج السنة: 159 مقالات الإسلاميين: 89). وذهب بعضهم الآخر إلى اتهام الشيعة بأنها شغفت حباً بالتقيَّة إلى حدّ أنه إذا روى إمام حديثاً يوافق ما عليه الأمة (السنَّة)، أو عمل عملاً يشبه عمل الأمة، فالشيعة ترويه على أنه تقية، ورأى صاحب هذا الرأي أن تقية الشيعة روحها النفاق، وثمرتها كفر اليهود. فكل شيعي في غلاف التشيع يكون مستوراً وراء التقيَّة، لا يبقى لقوله قيمة، ولا يبقى لعمله صدق، ولا لوعده ومورده وفاء، **﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُمْ مِنكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾** (التوبة: 56)! (نقض الوشيعة: 182، أجوبة مسائل جار الله: 68).

ورأى آخرون في تقية الشيعة نظاماً سرياً لإدارة شؤونهم، كما رأوا فيها جزءاً مكملاً لتعاليمهم يعتبرونه مبدأً أساسياً في حياتهم وركناً في دينهم... فالأحداث التاريخية كلها أساسها إمام متخفّ أو متستّر يدعو إلى نفسه في الخفاء، ويبثُّ دعاته في الأمصار، يأخذون له البيعة من أنصارهم ويطالبونهم بالكتمان... ورأوا أن هذه العقيدة كانت سبباً في تحميل الكلام معاني خفية، وجعلهم للكلام ظاهراً يفهمه كل الناس، وباطناً يفهمه الخاصة، وقصدهم في كلامهم إلى الرمز والكناية.

ولا يبتعد كوربان كثيراً عن هذا المفهوم، بل إنه ينطلق منه ويبالغ فيه، ليبني للشيعة الإمامية عقيدةً خاصةً يصعب عليهم التعرف إليها، على الرغم من الشاعرية التي يعرض بها هذا المفكر آراءه التي تنم عن تعاطف (حمود، مجلة الثقافة الإسلامية).

أما جولد تسهير، فلم يضف إلى قديم ابن تيمية سوى التأكيد أن التقيَّة صفة تنطوي على المخاتلة والغدر (العقيدة والشريعة في الإسلام: 181). لذلك بات من الضروري إلقاء نظرة تاريخية شديدة الإيجاز على تاريخ التقيَّة لدى المسلمين كافةً، قبل التوقف عند مفهوم الشيعة الإمامية لهذه الممارسة، كما بيَّنها سماحة السيد.

ثانياً: التقيَّة لدى غير الشيعة

والتقيَّة في اللغة، كما سبق وذكرنا، هي الحذر، أما في الشرع، فهي إظهار خلاف الواقع في الأمور الدينية بقول أو بفعل، خوفاً وحذراً على النفس أو المال أو الشرف، وهي بهذا المعنى ليست موضع خلاف بين المسلمين كافةً (رغم إصرار البعض وتعسفهم بإلصاقها بالشيعة وحدهم دون سواهم).

فمن الذين قالوا بالتقيَّة من غير الشيعة، الصحابي عبد الله بن مسعود، الذي لا يرى جوازها خوفاً على النفس فحسب، بل يراها تجنباً لأدنى إكراه يلحق بالمسلم، فقد روي عنه قوله: «ما من سلطان يريد أن يكلّفني كلاماً يدرأ عني سوطاً أو سوطين إلا كنت متكلّماً به» (مكارم: 22).

ومن الذين قالوا بها، الطبري وابن كثير وجلال الدين السيوطي والإمام البيضاوي، والإمام فخر الدين الرازي الذي يخلص الدكتور مكارم بعد مناقشة العديد من نصوصه (م.ن: 25 ـ 26) إلى القول: نلاحظ أن الإمام الرازي أقرَّ بجواز التقيَّة، ليس دفاعاً عن النفس فحسب، بل دفاعاً عن المال أيضاً، كذلك نراه أقرَّ بجواز التقيَّة بين المسلمين أنفسهم على رأي الإمام الشافعي محاماةً عن النفس، وليس فقط بين المسلمين والمشركين. كذلك أقر بجواز التقيَّة في كل وقت إلى يوم القيامة على رأي الحسن البصري، ولم يجزها فقط عندما كان الإسلام ما زال مستضعفاً في أوله كما قال مجاهد. في المقابل، نراه يقول بعدم جواز التقيَّة، فيما يرجع ضرره إلى الآخرين، كالقتل والزنا وغصب الأموال وشهادة الزور، وقذف المحصنات، وإطلاع العدو على عورات المسلمين.

وقد ذهب الإمام محمد بن أحمد والقرطبي إلى أبعد من ذلك، فقد روى عن عمر بن الخطاب ومكحول، أن الإكراه يجيز التقيَّة للمرء في فعله وقوله سواء، إذا أسرَّ الإيمان، وهو يقول إن ذلك رأي مالك بن

أنس وطائفة من أهل العراق؛ وقد روى عن مالك قوله، إن من أكره على شرب الخمر وترك الصلاة والإفطار في رمضان، فالإثم عنه مرفوع. (م.ن: 31).

وقال الإمام أبو بكر بن العربي بمثل ذلك، فأجاز التقيَّة باللسان والفعل على السواء، إلا في القتل، فإذا هدّد المؤمن بالقتل، لا يحلّ له أن يفدي نفسه بقتل غيره، ويلزمه أن يصبر على البلاء الذي ينزل به (أحكام القرآن، القسم 3: 1165).

ثالثاً: ممارسة التقيَّة

وخلاصة القول، أن أهل الفقه والحديث والتفسير قسموا التقيَّة التي تمارس بسبب الإكراه إلى نوعين: التقيَّة بكتمان الدين، والتقيَّة بإظهار الكفر وإسرار الإيمان (مكارم: 37).

وقد ردَّ بعضهم جواز التقيَّة إلى ثلاثة أمور:

أولها: حال المكرَه وقدرته على تحمل الإكراه ومكانته.

وثانيها: حال المكرِه ومدى سلطته.

وثالثها: على ماذا وقع الإكراه، فالإكراه على الكفر ليس كالإكراه على المعصية، والإكراه على القول ليس كالإكراه على الفعل.

وقد اتخذت التقيَّة وسيلةً لدرء الخطر عن المسلمين، وخصوصاً عندما تفاقم الخطر عليهم، وتعرضت تخومهم لحروب الروم البيزنطيين، ثم تعرضوا لغزو الفرنجة وغيرهم. فاضطر عدد من المسلمين إلى الإقامة تحت سلطة الأعداء، وكان عندئذٍ لا بدَّ من اللجوء إلى ما رخِّص به من تقية حفاظاً على النفس والمال والأهل، وكان من جراء ذلك أنه لم يرخص في التقيَّة بكتمان الدين وحسب، وإنما رخص في التقيَّة بإظهار الكفر عند الإكراه، ترخيصاً كان أوسع مما كان رخِّص فيه من قبل. فهذا القاضي أبو يعلى الفراء (380هـ/ 990م ـ 458هـ/ 1065م)، وهو من أئمة الحنابلة، يقول: «ويجوز للإمام

الدخول في التقيَّة عند المخافة، ولا يجوز دخوله فيها على غير مخافة، والتقيَّة هي الخوف من إيقاع فعل لا يجوز إيقاعه، كالتظاهر بكلمة الكفر وشرب الخمر، أو ترك ما لا يجوز تركه، مثل ترك الصلوات المفروضات، وصوم رمضان والحج ونحو ذلك، فهذا يجوز الدخول فيه عند الخوف وإيقاع المكروه، ولا يجوز عند عدمه، خلافاً للرافضة في قولهم يجوز للإمام التقيَّة على غير مخافة (من قال له ذلك؟!!)، وخلافاً لسليمان بن حرب والأزارقة من الخوارج في قولهم لا يجوز الدخول في التقيَّة بحال، وخلافاً للصفرية من الخوارج في قولهم تجوز التقيَّة في الأقوال ولا يجوز دخولها في الأعمال... (أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، كتاب الإمامة ـ يوسف أيبش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي، ص: 227 ـ 228).

والخلاصة، أن الفقهاء والمفسرين يبيحون التقيَّة، غير أن شرعيّتها عند معظمهم، لا جميعهم، لم تبلغ مبلغ الوجوب، وهي عند بعض علمائهم لم تبلغ الاستحباب، فبقي عدم التقيَّة خيراً من القيام بها. غير أنه، من ناحية أخرى، بقيت التقيَّة في الحالات التي هي غير مرخَّص بها، لا تؤدي إلى الكفر، ولا تتعدى كونها إثماً، منه ما لا يمكن غفرانه مطلقاً، ومنه ما يغفر، هذا إن عُدَّ إثماً. غير أن التقيَّة بقيت محصورةً في حال واحدة هي حال المخافة، ولا تجب في غير حال، إلا عند بعض علمائهم، كالإمام محمد بن إدريس الشافعي والإمام الغزالي ومن قال قولهما، وكلاهما رأى منع الحقيقة عن غير أهلها، صوناً لهم وصوناً لها وصوناً لصاحبها... إذ يرى الغزالي أنه «ليس الخوف في كفِّ العلم عن أهله بأقل منه في بثّه إلى غير أهله». فإعطاء الحقيقة ـ كما يرى الغزالي ـ يجب أن يكون في غاية من الحذر، وإفشاؤها لغير أهلها خطر كبير لا يقلُّ عن خطر منعها عن أهلها، وذلك تقيةً لصاحب الحقيقة ممن لا يقدرون على معرفتها، وتقيّةً للحقيقة ممن ليسوا من أهلها، وتقيّةً لمن ليسوا من أهلها أن يعميهم سطوعها فيصعقوا.. وهكذا يقدِّم الغزالي إلى أهل الكلام والفقه مفهوماً آخر

للتقية، هو الخوف على الحقيقة من أن يساء فهمها، والخوف على من لا يقدر على معرفة الحقيقة، من أن يسيء إلى نفسه بإساءته فهم الحقيقة إن هو اطَّلع عليها، في حين أن السائد عند هؤلاء العلماء، أن التقيَّة رخصة في حال الإكراه وحسب.

وقد سبق الغزالي إلى ذلك الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي يقول:

العلم من شرطه لمن خدمه
أن يجعل الناس كلهم خدمه
ويوجب صونه عليه كما
يصون في الناس عرضه ودمه

ويقول:

سأكتم علمي عن ذوي الجهل طاقتي
ولا أنشر الدرء النفيس على الغنم
ومن منح الجهَّال علماً أضاعه
ومن منع المستوجبين فقد ظلم

نستطيع أن نستدل من هذه الأبيات، أنَّ الإمام الشافعي أخذ قبل الغزالي بهذا المفهوم الآخر للتقية، وهو يقوم على وجوب الاتّقاء من العامَّة خوفاً على الحقيقة إن هي وضعت في غير أهلها، وصوناً لها منهم، ووقايةً لصاحب الحقيقة.

وفي نظرة سريعة على التاريخ الإسلامي، نلاحظ ما لاحظه جولد تسهير، من أن الخوارج، قد مارسوا التقيّة فيما كانوا يعتقدونه.

وكذلك مارستها الفرق الباطنية كافةً، كما مارسها العديد من الفلاسفة الإسلاميين والمتصوفة، كما مارسها أهل الكوفة، عندما ثار عبد الرحمن بن الأشعث على الحجَّاج، ولم يكن عبد الرحمن شيعياً، ولم يعرف ذلك

عنه، ولم يكن أبوه وجدّه إلا من ألدّ أعداء عليّ وأبنائه، ولكن أنصار عبد الرحمن بعد انهزامه، تسلّحوا بالتقيَّة حين انتصر الحجَّاج عليهم، وسامهم ما سام القرشيون عمَّاراً في الإسلام الأول (دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، 3 : 43).

والواقع، أن التقيَّة لم تكن في أية مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي وقفاً على الشيعة، ففي الوقت الذي كان التوابون يستشهدون دفاعاً عن عقيدتهم، كان الشعبي الذي يحتلُّ مركزاً مرموقاً في كتب الصحاح، يلجأ إلى التقيَّة بشكل فيه إزراء بالإنسانية وبالخلق النبيل، ومواقفه المهادنة للحجاج والمسايرة له معروفة تماماً، خلافاً للموقف البطولي الذي وقفه سعيد بن جبير المعروف بميوله العلوية التي أدت إلى استشهاده على يد هذا الظالم.

وقد اعتبر فريق من الباحثين، أنَّ الحسن البصري صاحب تقية لتحبيذه السلامة، وردُّوا سبب ذلك إلى أصله غير العربي، ولم يكن الحسن البصري ولا الشعبي شيعيين، بل لعلهما كانا من أعداء الشيعة، وكانا يحبذان التقيَّة، في وقت كان يفضل بعض الشيعة الموت على البراءة من عليّ، كما استشهد كميل بن زياد النخعي لأجل ذلك.

وجرت بعد ذلك أمور وأحداث بلورت اتجاهات الناس، وقامت الدولة العباسية، وظل الشيعة معارضين، ورجّحت كفّة العباسيين، واستطاعوا أن يكسبوا معظم العالم الإسلامي، وأحسَّ الشيعة من جديد بالضغط يزيد، والقتل يستمر، وبالدولة الجديدة تقوى ويشتدّ ساعدها، فكان العود إلى التقيَّة أمراً تتطلبه الظروف.

وبدأت الحركة العلمية تستغرق العالم الإسلامي في منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وهكذا وجد الشيعة أنفسهم مضطرين لا إلى التقيَّة فحسب، بل إلى تأسيسها على أساس من المنطق والكلام، فعادت الأحاديث تروى، فرووا عن الإمام الصادق أقوالاً في التقيَّة وتحيزها، ورووا عن الإمام الباقر أنه قال: **«جعلت التقيَّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيَّة»**، وأنه قال: **«التقيَّة ديني ودين آبائي»**.

وعندما مرت السنّة بظروف مشابهة لما مرَّ به الشيعة، لجأت إلى التقيَّة. يكفي أن نشير إلى ما حدث في أثناء محنة خلق القرآن في عهد المأمون، فقد أجاب القوم كلهم حين أعاد عليهم القول إن القرآن مخلوق، إلا أربعة نفر، منهم أحمد بن حنبل (241هـ/ 855م)، وسجادة والقواريري ومحمد بن نوح، فأمر بهم إسحق بن إبراهيم ممتحنهم بالنيابة عن المأمون، فشدوا في الحديد، فأعاد عليهم المحنة، فأجاب سجادة إلى أن القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده وخلّي سبيله، وأصر الآخرون على قولهم. فلما كان من بعد الغد، عاودهم أيضاً، فأعاد عليهم القول، فأجاب القواريري أن القرآن مخلوق، فأمر بإطلاق قيده وخلّى سبيله، ولم يصمد سوى أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح (دائرة المعارف: 45).

ونستطيع أن نضع شيعياً كريم النفس بإزاء أحمد بن حنبل، فقد بين هذا الشيعي الأساس الذي قامت عليه هذه العقيدة المتصلة بالظروف الاجتماعية وبقوة الاحتمال الشخصي، فقد كان الشريف الرضي المتوفى سنة 406هـ/ 1016م، رجلاً أبياً، لم تستطع الأحداث التي مرت في أيامه أن تنال من شدة ذهنه وعزة نفسه.

وقد بحث الشريف الرضي في التقيَّة على أنها شأن يكون بين المؤمنين والمشركين، لا بين المسلم والمسلم، وأكَّد أن حبيب بن عدي حين قتل كان أفضل من عمار بن ياسر حين أعطى التقيَّة، وذكر: «أن إعطاء التقيَّة رخصة، وأن الأفضل ترك إظهارها»، وذكر: «أن إقامة المرء على الإسلام حين يقتل، أفضل من الأخذ بالرخصة في العدول عنه حتى يسلم». ولم يفت الشريف الرضي أن يلحظ أن التقيَّة لا تكون بالممالأة في العمل، وإنما تكون «قولاً باللسان»، فالتقيَّة باللسان لا بالعمل. وقد صدر الشريف الرضي في هذا كله من نفسه المطمئنة، ولم يكن ذهنه متجهاً إلى الظروف الصعبة التي تمر بالشيعة (راجع حمود: م.س، ودائرة المعارف. . .).

وأرى هنا من المفيد ذكر ما جاء في رسالة وجَّهها أحد فقهاء

المغرب إلى من بقي من المسلمين في الأندلس بعد سقوط غرناطة، وانتهاء الحكم الإسلامي في أسبانيا كلها، وهذه الرسالة فتوى باستعمال التقيَّة، وأمر بأن يتخذوها عقيدةً ما داموا على ما هم فيه من الخوف، وهذا يلتقي مع ما ذكره سماحة السيد في غير مناسبة، من أن «التقيَّة مبدأ إسلامي» (الندوة، الجزء الرابع: 424). يقول صاحب الرسالة بعد المقدمة:

بعد السلام عليكم من كاتبه إليكم، من عبيد الله أصغر عبيده، وأحوجهم إلى عفوه ومزيده، عبيد الله تعالى، أحمد بن بو جمعة المضراوي ثم الوهراني... إلى أن يقول: مؤكداً عليكم في ملازمة دين الإسلام، آمرين به من يبلغ من أولادكم، إن لم تخافوا دخول شرٍّ عليكم من إعلام عدوكم بطويّتكم... ويستطرد قائلاً:

وإن أكرهوكم في وقت صلاةٍ على السجود للأصنام، وحضور صلاتهم، فأحرموا بالنية، وانووا صلاتكم المشروعة، وأشيروا لما يشيرون إليه من صنم ومقصودكم الله، وإن كان لغير القبلة، تسقط في حقكم، كصلاة الخوف عند الالتحام، وإن أجبروكم على شرب الخمر فاشربوه، لا بنية استعماله، وإن كلَّفوا عليكم خنزيراً فكلوه، ناكرين إياه بقلوبكم ومعتقدين تحريمه، وكذا إن أكرهوكم على محرَّم، وإن أكرهوكم على نكاح بناتكم منهم، فاعتقدوا تحريمه لولا الإكراه، ناكرين لذلك بقلوبكم.

ثم يقول: وإن أكرهوكم على كلمة الكفر، فإن أمكنكم التورية والألغاز فافعلوا، ولتكونوا مطمئني القلوب بالإيمان إن نطقتم بها، ناكرين لذلك. (دائرة المعارف عن نهاية الأندلس لمحمد بن عبد الله عنان).

وما تعرَّض له الشيعة من جور الجائرين وحكم الظالمين، كان أعظم مما تعرض له هؤلاء الخائفون وشراً منه، فألجأهم ذلك إلى التقيَّة التي أفتى بها هذا الفقيه السني.

وظهر في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن ابن تيمية ليعيد

إحياء إصرار ابن حنبل على عقيدته السلفية، وسعى في سبيل إقامة عقيدته على أساس من الثبات، ابن تيمية هذا أضيفت إليه التقيَّة، فقد ذكر ابن أبي الفضائل في كتابه «النهج السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد» في حوادث سنة 699هـ/ 1288م، أنه لما فتح التتار الشام وأسروا جماعةً، ذهب ابن تيمية وبدر الدين بن جماعة إلى مقدم التتار في قلعة دمشق بسبب المأسورين، قال المفضَّل: «وتحدث مولاي مع الشيخ في أمر (يزيد) بن معاوية، وسأله: هل تجوز لعنته أم لا ـ فعلم الشيخ (ابن تيمية) أن فيه موالاة، فكلمه بما لاق خاطره من الكلام بغير شيء يكره».

وتلك تقية خفيفة يغلب عليها المجاملة. ولكن ابن قيِّم الجوزية، تلميذ ابن تيمية، أظهر تقيةً لا شك فيها، حين اشتدَّ الخلاف بينه وبين المالكية، فقبضوا عليه في سنة 727هـ/ 1326م، وأخذوه إلى حبسهم توطئةً لمحاكمته، وأحضروه في يوم الأربعاء إلى قاضي القضاة، شرف الدين المالكي، وادَّعى عليه، فأجاب: إن القاضي الحنبلي حكم بحقن دمي وتوبتي وإسلامي، فأعيد إلى الحبس، حتى يسأل الحنبلي كيف كان الحكم، وسيره القاضي الحنبلي وغيره إلى قاضي القضاة يسعون في المذكور ألا يكون الحكم إلا عنده، ولا يكون عند المالكي (لأنه لا يقبل توبة المرتد ويحكم بإعدامه). فأحضروه في سابع وعشرين الشهر، وعزَّره بالعادلية بالدرَّة، وركب حماراً وطيف به في البلد، وراحوا به إلى الصالحية، وآخر النهار ردّوه إلى الحبس، وأعلموا نائب السلطنة بما فعلوه. . . وحبسه (النائب) بالقلعة مقيداً، وسكنت الفتنة. وواضحة ظروف تقيّة ابن القيِّم التي أملاها خطر الموقف، من هنا اعترافه بأنه ارتدَّ عن الإسلام وأعلن توبته، وجدَّد إسلامه. وهذا الخبر كله رواه أحد أنصار ابن القيم، وكبر على ابن كثير أن يرويه إلا مختصراً جداً، لشدّة أثره في نفسه، وكان من أنصار ابن تيمية المخلصين (دائرة المعارف. . .).

وفي سنة 788هـ/ 1386م، فتح تيمور لنك حلب، وكان قد اتخذ

التشيع غير المتعين (الذي لا يخرج عن موالاة علي، فيما كان تيمور لنك حنفياً فيما تبقّى) مذهباً له، فجمع فقهاءها ـ على عادته كلّما فتح بلداً ـ ليمتحنهم ويرى رأيهم في علي ومعاوية ويزيد وفي مسائل أخرى، كان تيمور لنك يكررها في كل مكان يفتحه، وكان السؤال الأخير: ما تقولون في علي ومعاوية ويزيد؟ وهنا قال القاضي شرف الدين، وكان إلى جانب الحافظ الخوارزمي ـ راوي هذا الخبر ـ «اعرف كيف تجاوبه، فإنه شيعي». وهذا إرهاص بالتقيَّة، وأمر بها كما لا يخفى، والمهم أن الحافظ الخوارزمي قد تخلص من الحرج بقوله: «كان الحق مع علي في نوبته»، فسرَّ تيمور (دائرة المعارف، 3: 38).

ومما زاد في البلية، أن عاملاً مساعداً على الغلو في التعصّب، قد نبت من قيام دولتين إسلاميتين قويتين، تدين إحداهما بالتشيع، والأخرى بمذهب أهل السنَّة، ونعني بهما الدولة الصفوية في إيران وما بعدها من دول شيعية، والإمبراطورية العثمانية في بلاد الروم، فاضطهد العثمانيون الشيعة، وأسرفوا في قتلهم، وفعلوا بهم الأفاعيل، ومن ذلك ما أصاب أربعين ألفاً من الشيعة الترك، ممن قتل أو سجن مدى الحياة على يد سليم الأول سنة 918هـ/ 1512م، أصاب ذلك حتى الصبي الذي في السابعة، ولم ينج منه الشيخ الذي يبلغ السبعين.

ومن ذلك، ما فعله مراد الرابع سنة 1047هـ/ 1637م، وكان من تمام ما أتاه، إحراقه جميع كتب الشيعة. وهكذا اضطر الشيعة إلى النجاة بالتقيَّة، وأسرفوا فيها اضطراراً، حتى لقد جعل بعضهم يشك في شيعية البعض الآخر في مواطن التشيع. ومن الطريف أن بعض الشيعة قد شكُّوا في شيعية بهاء الدين العاملي المتوفى سنة 1032هـ/ 1622م، لأن الشيخ عمر ـ وكان من علماء أهل البصرة من أهل السنة ـ قال: «إن بهاء الدين محمداً من أهل السنة، إلا أنه كان يتقي من سلطان الرافضة...»، فأوضح لنا ذلك أن أتباع كلتا الطائفتين، كانوا يلتزمون التقيَّة في هذه الظروف التي يهدر فيها دم الرجل لأمر لا يدخل في التدين، ولا في الإيمان بالمبادئ، وإنما يضحى به على مذبح الطمع والتسلط الظالم.

ويضاف إلى ذلك، أن بهاء الدين العاملي ألَّف في سياحته الطويلة في سوريا ومصر رسالةً في وحدة الوجود، ظهر فيها بمظهر شافعي كامل. ومما يذكر أيضاً، أنَّ الشيعة قدَّموا العديد من أبرز علمائهم المتأخرين قرابين على مذبح التعصب المذهبي، فقتل الشيخ محمد بن مكي العاملي في دمشق سنة 786هـ/ 1384م، وقتل الشيخ زين الدين بن علي في بلاد الترك سنة 952هـ/ 1544م، وقتل القاضي نور الله التستري في الهند 1019هـ/ 1610م، وكذلك كان يفعل العثمانيون بالشيعة من سكان دولتهم. ولم يسلم الشيعة من الاضطهاد والتعرض للقتل حتى في أيامنا هذه، في العديد من الدول التي تنتحل لنفسها مذهب أهل السنة، وقد يتعرضون لاعتداءات فظيعة، لا لشيء إلا لأنهم شيعة آل البيت (يسمونهم رافضة)، وقد استشهد واحد من أبرز مفكريهم على يد طاغية العراق صدام حسين، أعني به الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر...

ومهما يكن من أمر، فكم يبدو منصفاً قول الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء: «واللوم والتعيير بالتقيَّة ـ إن كانت تستحقُّ اللَّوم والتعيير ـ ليس على الشيعة فحسب، بل على من سلبهم موهبة الحرية، وألجأهم إلى العمل بالتقيَّة» (دائرة المعارف: 48 ـ 49).

رابعاً: التقيَّة في فكر السيّد

بعد هذه النظرة التاريخية الموجزة ـ رغم طولها ـ لا بدَّ من أن نتوقف عند نظرة السيد إلى هذه القضية وهذا المفهوم ـ وخصوصاً أن هناك من يتهم الشيعة بالباطنية والكذب والنفاق بسبب التقيَّة ـ والتي يحاول فيها، كما حاول أسلافه، وضع الأمور في نصابها، في زمن يستطيع الشيعة، رغم ما يتعرضون له من عسف واضطهاد مادي ومعنوي، الكشف عن حقيقة عقائدهم في منتهى الصراحة والوضوح.

يتساءل السيد منذ البداية: هل كانت التقيَّة شأناً شيعياً خاصاً، بحيث كان الخط الذي ترتكز عليه، من الخطوط الخاصة التي انطلق فيها أئمة أهل البيت(ع)، وفي مقدّمهم الإمام جعفر الصادق(ع)، من ذاتية فكرية

جديدة على التفكير الإسلامي، أو بعيدة من المنطلقات الإسلامية العامة، أو كانت المسألة مسألة ظروف شيعية معينة ضاغطة أعطت التقيَّة هذا البعد العنواني للتشيع، بحيث كانت القضية قضية انطباق العنوان الإسلامي الكلي على الجزئيات الخاصة؟

ويلاحظ سماحة السيد أنَّ بعض الكتّاب حاولوا إثارة المسألة على أساس اعتبار التقيَّة شأناً شيعياً خاصاً منحرفاً عن الخط الإسلامي العام، باعتبار أنه يلتقي بالكذب الذي هو من المحرَّمات الشرعية الكبيرة، كما أنه يؤدي إلى ضياع الحقيقة الفقهية، بإظهار الموقف على غير الواقع الشرعي الذي هو عليه، في عمليَّة إيحائيَّة بالانسجام مع الجو العام الذي يخالف الحقيقة في رأي الشخص الذي يمارس التقيَّة.

ينتقل السيد، بعد ذلك، إلى موضوع أكثر أهميةً، وإن كان مرتبطاً بالتقيَّة، يثيره البعض، وهو «الباطنية»، التي تختزن عقيدةً خاصةً تمنعها من الظهور، لتكون القضية قضية أن الحقيقة لا بدَّ من أن تكون خفيةً مستورةً عن الناس، ما يفرض على أصحابها إظهار شيء آخر انسجاماً مع العقيدة العامة للناس، ليخلص إلى القول: «وهذا هو الذي جعل هذا البعض يخلط بين التشيع والباطنية» (السيّد محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيت(ع)، ج2، 152 ـ 153).

ولكن الباحثين من علماء الشيعة لا يرون في مسألة التقيَّة أية غرابة، لأنها تنسجم مع الخط الإسلامي الذي يرى السيد أنه يتحرك في دائرتين:

الدائرة الأولى

هي عنوان الاضطرار الذي ورد في الحديث النبوي الشريف: **«رفع عن أمتي تسعة أشياء. . .»**، وعدَّ منها «ما اضطروا إليه»، كما ورد فيه: **«ما من شيء إلا وقد أحلَّه الله لمن اضطرَّ إليه»**، ويحددون الاضطرار بأنه الحالة التي قد تؤدي بالإنسان إلى الوقوع في التهلكة، أو الوقوع في الحرج الشديد الذي لا يحتمل عادةً، فيدور أمر الإنسان بين أن يقع في

المحذور، أو أن يتفاداه مرحلياً، بالابتعاد عن مواقع الضغط بكلمةٍ تنسجم مع مدلولها على ذهنية الواقع الضاغط، من خلال شخص أو جهة أو ظرف، يطبق بتأثيراته الضاغطة على هذا الإنسان الضعيف، أو يعمل على سحق حركة إصلاحية تعيش في خطوطها مفردات الحقيقة الإسلامية، أو بموقف يبتعد عن مواقع الضغط، ويلتقي بالجو العام، وذلك في الحالات التي لا مجال فيها لإظهار الحق، لأن الآخرين يقفون ضده في طريقة غوغائية مدمّرة لا تترك أي دور للتفاهم والحوار، لأنهم لا يمنحون صاحب الرأي المضاد أية حرية فكرية تفسح المجال للحدث الفكري الموضوعي، ما يجعل المسألة تعيش في دائرة القمع الوحشي لا في دائرة الجدل الفكري، الأمر الذي يسقط الفكرة أمام الضغط، ولا يفيد الحقيقة أي شيء، ويبتعد بالحركة الإصلاحية عن الواقع. ويرى هؤلاء الباحثون من علماء الشيعة، فيما استوحوه من حديث أئمة أهل البيت... وبخاصة الإمام الصادق(ع) من بينهم، أن القرآن قد تحدَّث عن التقيَّة في نطاق الرخصة، في دائرةٍ أخطر من الدائرة التاريخية التي مارسها أتباع أهل البيت في السلوك العام للتقية في تاريخهم العام، وذلك في آيتين:

الآية الأولى: في قصة عمار بن ياسر في اضطهاد المشركين له، ووصول الأمر به إلى حد القتل، فقال كلمة الكفر التي أرادتها قريش منه لترفع عنه التعذيب، فنزل فيه قوله تعالى: **﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ...﴾** (النحل:106)، وقال له النبي(ص): «... **يا عمَّار، إن عادوا فعد**...»، فقد استوحى منها الإمام الصادق(ع) قاعدةً فقهيةً عامةً في نطاق الأوضاع التي يقف فيها الإنسان بين القتل أو أن يقول الكلمة التي لا يؤمن بها أو يؤمن بخلافها، فتكون له شرعية اختيار تلك الكلمة على القتل، حفاظاً على نفسه.

وينقل السيد عن الكليني، أنَّ أحد أصحاب الصادق، سأل عمَّا رواه الناس من قول علي(ع) على منبر الكوفة مخاطباً الناس: «**إنكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تتبرأوا مني**»، فقال له السائل: أرأيت إن اختارَ القتل دون البراءة؟ فقال: «**والله ما ذلك عليه،**

وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر». فالآية التي نزلت في تلك الحادثة وحديث النبي حولها، يظهر أن المسألة مسألة خصوصية الظرف الضاغط التي تمنح صاحبه الرخصة، لا خصوصية الشخص، ما يجعلها تمتد في كل موقف مماثل لأي شخص آخر في قصة شرعية أخرى.

وقد أكَّد الإمام علي(ع)، أن اختيار القتل في مثل هذه الحالة لا يبتعد عن الرخصة الشرعية، لأن القضية هي أن الإنسان ليس ملزماً بذلك كما ذكره الإمام الصادق(ع)، ولكنه معذور في هذا الاختيار كما فعل ياسر وسمية، وكما فعل حجر بن عدي، وأمثاله من المؤمنين الذين خيِّروا بين القتل والتبرؤ من الله وأوليائه، فقد روى أحد أصحاب الباقر(ع) أنه قال له: **«رجلان من أهل الكوفة أخذا، فقيل لهما ابرآ من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع)، فبرئ واحد وأبى الآخر، فخلِّي سبيل الذي برئ وقتل الآخر، فقال: أما الذي برئ فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجَّل إلى الجنة»**.

يستنتج السيِّد من هذه الأخبار، أنَّ هذا ما يجعل من قضيةٍ في خطِّ التقيَّة قضيةً عمليةً متحرّكة في نطاق الإرادة الذاتية، تكمن في احترام الاختيار الإيماني للإنسان المؤمن، بين الانفتاح على التضحية التي تمثل التلبية الروحية للنداء العميق الذي يحبب إليه الوقوف مع العمق الشعوري في الاستجابة لإيمانه، والانفتاح على حبه للحياة من أجل البقاء في ساحة الصراع لخدمة إيمانه بطريقة أخرى في ظروف إيجابية أكثر ملاءمةً من الظرف الحاضر، فإن هذه الحرية التي يمنحها التشريع الإسلامي للمؤمن في عملية الاختيار، تعطي التضحية بعدها الإسلامي المنفتح على الشهادة التي تعجِّل بالإنسان إلى الجنة، كما تعطي الحياة فرصتها في الامتداد من دون تعرضها للإحساس بالسقوط الروحي في هذه التجربة. وهذا هو الذي يجعل من حركة التقيَّة ـ في هذه الدائرة ـ حركةً واقعيةً في الخط العملي، عندما تكون القضية قضية الشخص بالذات، وهذا هو الذي لا يجعل النهي عن إلقاء النفس في التهلكة في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**...﴾ (البقرة: 195) مسألةً حاسمةً، بل يبقى للإنسان أن يعطي الموقف عنوان الجهاد الذي يبرز ذلك

في مرحلته الطوعية لا الإلزامية. أما إذا كانت القضية قضية الخطر على القيادة أو الجماعة المعارضة، فإن التقيَّة تكون هي الخيار الوحيد الذي لا يجوز للمؤمن العدول عنه إلى التضحية، لأن ذلك سوف يكون موضع سخط من الله، باعتبار أن التضحية لن تكون إيمانيةً روحيةً عندما تؤدي إلى سقوط القيادة في قبضة السلطة الظالمة، أو نهاية الحركة الإسلامية في الواقع، وهذا ما أشار إليه الإمام جعفر الصادق(ع) في قوله لأصحابه: **«. . . والله ما الناصب لنا حرباً بأشدّ علينا مؤونةً من الناطق علينا بما نكره، فإذا عرفتم من عبد إذاعة، فامشوا إليه وردوه عنها، فإن قبل منكم، وإلا فتحملوا عليه بما يثقل عليه ويسمع منه، فإن الرجل منكم يطلب الحاجة فيلطف فيها حتى تقضى له، فالطفوا في حاجتي كما تلطفون في حوائجكم، فإن هو قبل منكم، وإلا فادفنوا كلامه تحت أقدامكم، ولا تقولوا إنه يقول ويقول، فإن ذلك يحمل عليَّ وعليكم، والله لو كنتم تقولون ما أقول، لأقررت أنكم أصحابي».**

كما ذكر عنه قوله لمعلى بن خنيس: **«يا معلى، اكتم أمرنا ولا تذعه، فإن من كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة يقوده إلى الجنة. يا معلى، من أذاع حديثنا وأمرنا ولم يكتمهما، أذله الله في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة، وجعله ظلمةً يقوده إلى النار. يا معلى، إنَّ التقيَّة ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له. يا معلًى، إن الله يحب أن يعبد في السر كما يحب أن يعبد في العلانية. يا معلًى، إن المذيع لأمرنا كالجاحد له».**

إن القضية التي كانت تلحُّ على الإمام جعفر الصادق(ع)، كما كانت تلحُّ على أئمة أهل البيت(ع)، هي أن خط أهل البيت في مسألة شرعية الحكم الإسلامي، التي ترى في السلطة القائمة سلطةً غير شرعية، يجعل الحركة المنطلقة في هذا الخط بخصوصياتها وأتباعها حركةً ترفضها السلطة القائمة، باعتبار أنها تمثل الخطر الأكبر عليها، لأنها ترفض شرعيتها من ناحية المبدأ، ولهذا فإنها تلجأ إلى أكثر الوسائل وحشيةً في القمع الوحشي الذي يصادر كل شيء يتصل بها، من دون اعتبار لأية حالة شرعية أو إنسانية، الأمر الذي يجعل من الأسلوب السري في العمل،

والمرونة الواقعية في التحرّك، قضيّتين أساسيتين لسلامة الحركة. وهذا هو الذي جعل الإمام الصادق يؤكد النقطتين اللتين تحكمان هاتين القضيتين، وهما: الصبر والكتمان. وقد روي عن الإمام الصادق(ع) قوله: **«أمر الناس بخصلتين فضيعوهما، فصاروا منهما على غير شيء: الصبر والكتمان»**. وروي عن الإمام السجَّاد(ع) قوله: **«لو أني افتديت خصلتين في الشيعة لبعض لحم ساعدي: النزق وقلّة الكتمان»**.

وذلك لأنَّ الصبر يمنح الإنسان روحية التحرك بعيداً من الانفعالات الغضبية التي قد تدفع الإنسان إلى البعد من مواقع الحكمة في تحديد المواقف وتركيز المواقع، ويقوده إلى التفكير في العواقب التي تحتاج إلى المزيد من السير مع الخطة المرسومة التي قد تفرض الكثير من التنازلات في الأمور الصغيرة لحساب القضايا الكبيرة.

أما الكتمان، فإنه يمنحه الإصرار على حماية المعلومات الحيوية السرية التي قد تتصل بسلامة التحرك وحماية الخط وأمن القيادة والجماعة، ما يجعل من الخط الهادئ في الموقف الصامت حركةً في الهدف البعيد، لأن حركية الموقف ترتبط، في طبيعتها، بعلاقتها بالمواقف الاستراتيجية، بقطع النظر عما إذا كانت هذه المواقف صامتة أو ناطقة.

وإذا كان الصبر على الباطل مرفوضاً إسلامياً، وكان كتمان الحق انحرافاً عن خط الدعوة، فإن الظروف قد تجعل من هذا وذاك وسيلةً من وسائل تعزيز الحق وانتشار الدعوة، لأن القضية لا تقاس بأشكالها وبداياتها، بل تقاس بمضمونها ونهاياتها، فربَّ كلمةٍ أسقطت دعوةً، وربَّ اندفاع أدَّى إلى ذهاب الحق. وهذا هو الذي يفسِّر كيف تكون التقيَّة ديناً له ولآبائه، باعتبار أنها الخطة التي تحمي الدين من كل النتائج السلبية على كل المستويات. (في رحاب أهل البيت، ج 2: 158 ـ 159).

بهذا الوضوح الفكري، يفسر السيد دعوة الأئمة إلى الستر والكتمان، مبتعداً بالعقيدة الشيعية عن أي شكل من أشكال «الباطنية» التي قد ترمى بها أحياناً، بالاستناد إلى تأويل لأقوال مشابهة رويت عن الأئمة قام بها شيعة وغير شيعة (هذا ما فعله مكارم: 130 ـ 162)، و(كوربان: تاريخ

الفلسفة الإسلامية، 76 ـ 131). والسيد هنا يلتقي مع شيخ المذهب، الشيخ المفيد، الذي قال: «وقد أمر الصادقون جماعةً من أشياعهم بالكفّ والإمساك عن إظهار الحق والمباطنة والستر له من أعداء الدين، والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم، وكان ذلك هو الأصلح لهم. وأمروا طائفةً أخرى من شيعتهم بمكالمة الخصوم ومظاهرتهم ودعائهم إلى الحق، لعلمهم بأنه لا ضرر عليهم». (مكارم: 103).

الآية الثانية قوله تعالى: **﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾** (آل عمران: 28).

يلاحظ السيد في هذه الآية، الحركة في اتجاه الولاية الظاهرة للكافرين من قبل المؤمنين التي قد تتمثل بالتظاهر بتأييد مواقفهم السياسية والاجتماعية، ودعم حكمهم، والانتماء إلى مواقفهم وخطوطهم، من دون أن يكون ذلك منطلقاً من قناعة عقلية وروحية ونفسية بذلك كله، لأنهم لا يرون لهم شرعية الموقع في حركة الحكم والقانون التي يتخذ فيها المؤمنون موقفاً معيناً من شخصية الحاكم وفي خط الحكم، وفي تفاصيل القانون ـ الشريعة ـ، الأمر الذي يجعل موقف عدم الموالاة هو الموقف الحقيقي المعبر عن القناعة الحقيقية.

فإن القاعدة السليمة هي رفض الكافرين جملةً وتفصيلاً في الموقف الإيجابي والموقف السلبي، وهذا هو ما عبَّرت عنه الآيات السابقة على هذه الآية، وهي قوله تعالى: **﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا * وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾** (النساء: 140 : 138).

فنحن نجد أن الولاية للكافرين من الناحية الذاتية المنطلقة من الرغبة في الحصول على موقع من العزة التي يملكون الكثير من مواقعها، تعرّض

المؤمنين للعذاب الأليم في جهنّم، كما تعطيهم صفة النفاق العملي، ولذلك فإن الله يريد لهم أن يرفضوا المسألة من ناحية الأساس، حتى إنهم إذا كانوا في مجالسهم، وبدأوا يتحدثون عن آيات الله بطريقة الجحود والاستهزاء، فلا بدَّ للمؤمنين من الانسحاب من هذه المجالس، ما دام هؤلاء في هذا الحديث، إذا لم يتمكنوا من مجابهتهم ومعارضتهم فيه، وإلا كانوا مثلهم. لأن القضية في حساب الله، ليست قضية التوافق في الفكر مع الكافرين فقط، بل قد تكون قضية التوافق في الموقف الذي يوحي بالرضا فيما قد يحققه من القوة، ولو في الشكل، وذلك في الموقف الصامت الذي يعطي الكافرين قوةً سلبيةً بالسكوت عنهم، وتقوية حضورهم الاجتماعي بالبقاء في مجالسهم في هذه الحالة العدوانية.

ولكن التقيَّة ـ كما يرى السيد ـ قد تسوِّغ للإنسان القيام ببعض الأعمال والأقوال التي قد توحي بالتأييد والولاية لهم، فيما تفرضه الظروف الصعبة والأوضاع المعقَّدة التي تنعكس سلباً على المؤمنين في شكل عام في قضاياهم المصيرية على مستوى الأشخاص والجماعات والخط الأصيل.

وقد لا يكون من الضروري أن تنحصر التقيَّة في حالات الخوف على النفس من القتل، بل قد تمتد ـ في مفهومها الإيجابي ـ إلى كل القضايا المتصلة بالقضايا الكبرى في الإيمان والحرية والعدالة والأمن العام، ممّا لا بدَّ من تحديده في نطاق المصلحة العليا للإسلام والمسلمين، بحيث يؤدي إغفالها إلى ضرر كبير يصل إلى مستوى الخطورة على الواقع الإسلامي. (في رحاب أهل البيت، ج 2، ص: 160 ـ 161).

من هنا، إجماع علماء الإمامية بطريقة أو بأخرى ـ بخلاف أكثر العلماء من أهل الفقه والتفسير والحديث ـ على أن التقيَّة في حال الإكراه قد تتعدى في بعض الأحيان الرخصة إلى الوجوب. وقد أسهب العلامة الشيخ مرتضى الأنصاري (1214/ 1800 ـ 1281/ 1864) في الكلام عن التقيَّة، وقسمها إلى خمسة أنواع: التقيَّة الواجبة وجوباً، وهي اتقاء الضّرر الواجب فعلاً، أي عندما يكون الضرر واقعاً بالضرورة ولا يمكن اجتنابه

إلا بالتقيَّة، والتقيَّة المستحبة، وهي اتقاء معارض الضرر، أي عندما يكون عدم التقيَّة يفضي تدريجاً إلى حصول الضرر، كترك مداراة العامة وهجر معاشرتهم في بلادهم. والتقيَّة المباحة، وذلك عندما يكون فعل التقيَّة وعدم فعلها مساويين في نظر الشارع، كالتقيَّة في إظهار كلمة الكفر عند الإكراه أو عدمها.

ويعطي الشيخ الأنصاري مثالاً على ذلك، خبر الرجلين اللذين أخذا في الكوفة وأمرا بسبِّ الإمام علي، وهو ما رواه عبد الله بن عطاء أحد أصحاب الإمام الباقر، وقد سبقت الإشارة إليها، ونذكرها الآن إتماماً للفائدة ـ: قلت لأبي جعفر(ع): رجلان من أهل الكوفة أخذا، فقيل لهما: ابرآ من أمير المؤمنين، فبرئ واحد منهما وأبى الآخر، فخلِّي سبيل الذي برئ وقتل الآخر. فقال: **«أما الذي برئ فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجَّل إلى الجنة»**.

الدائرة الثانية

والتقيَّة المكروهة، وذلك عندما يكون ترك التقيَّة أولى من ممارستها، كأن يكون المعرَّض لإظهار كلمة الكفر ممن يقتدي به الناس، فيعرض عن إظهارها إعلاءً لكلمة الإسلام، وتجنّباً لالتباس العادة. والتقيَّة المحرمة، وذلك عندما تكون ممارسة التقيَّة تؤدي إلى ضرر حتمي، كما في قتل المسلم للمسلم.

والملاحظ، أن تعريف الشيخ الأنصاري للمحرَّم من التقيَّة ـ وهو تعريف كل من الطبرسي والشيخ المفيد ـ وهو ما يؤدي إلى ضرر الجماعة، كما في قتل المسلم المسلم، مطابق لتعريف أكثر علماء التفسير والفقه من غير الشيعة له (مكارم: 110 ـ 111 ـ 112).

ثم يتوقف السيد، بعد ذلك، عند إشكاليةٍ تطرح نفسها بحكم النظرة المختلفة إلى تأويل وتفسير الآيات القرآنية ذات الصلة، فيشير إلى أن بعض الباحثين من المسلمين، يثير علامة استفهام فكرية حول علاقة التقيَّة التي تمثل الخطَّ الواقعي العملي، بحديث الإمام جعفر

الصادق(ع) وسلوك الشيعة التابعين للأئمة من أهل البيت، وخلاصتها:

إن الآية تتحدث عن تقية المؤمنين من الكافرين، كما أن الآية الأولى تتحدث عن إكراه الكافرين المؤمن على كلمة الكفر، فلا تشمل تقية المسلمين من المسلمين فيما يختلفون فيه من آراء فقهية، ومن مواقف سياسية، لأن القاعدة التي تحكم هذه الدائرة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اعتقد مسلم بأنه يلتزم خط الاستقامة في سلوكه الشرعي، ورأى أن مسلماً آخر يلتزم خط الانحراف على أساس الخطأ في المسألة الكلامية أو الفقهية أو الانتماء أو الموقف السياسي، فإنه يجب أن يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، ولا يجوز له أن يداهن في دينه، ويوحي إليه بالإقرار له على السير في نهجه المنحرف وفي موقفه الخاطئ، فإنه نوع من أنواع الإقرار بالباطل والإبقاء على المنكر، والتشجيع على الخطأ.

ولا أرى من بأس في إيراد بعض آراء الإمام الخميني في هذه الناحية بالذات في رسالة «التقيَّة» و«الحكومة الإسلامية»: «أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيَّة، مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين، فإنه جائز» (الإمام الخميني، التقيَّة، 13).

ويتابع شارحاً: «ومن هذا الباب، ما إذا كان المتقي ممن له شأن وأهمية في نظر الخلق، بحيث يكون ارتكابه لبعض المحرمات تقيةً، أو تركه لبعض الواجبات، مما يعدُّ موهناً للمذهب وهاتكاً لحرمته... فإن جواز التقيَّة ني مثله... مشكل، بل ممنوع... وأولى من ذلك كله في عدم جواز التقيَّة فيه: ما لو كان أصل من أصول الإسلام أو المذهب، أو ضروري من ضروريات الدين، في معرض الزوال والهدم والتغيير... فضلاً عن أصول الدين أو المذهب، فإن التقيَّة في مثلها غير جائزة، ضرورة أن تشريعها لبقاء المذهب وحفظ الأصول وجمع شتات المسلمين لإقامة الدين وأصوله، فإذا بلغ الأمر هدمها، فلا تجوز التقيَّة. (م.ن: 14).

ثم ما يلبث أن يوضح قوله هذا في «الحكومة الإسلامية»: «فلا ينبغي التمسك بالتقيَّة في كل صغيرة وكبيرة، فقد شرّعت التقيَّة للحفاظ على النفس أو الغير من الضرر في مجال فروع الأحكام، **أما إذا كان** الإسلام كله في خطر، فليس في ذلك متسع للتقية والسكوت. ماذا ترون لو أجبروا فقيهاً على أن يشرع ويبتدع، فهل ترون أنه يجوز له ذلك تمسكاً بقوله(ع): **«التقيَّة ديني ودين آبائي»**! ليس هذا من موارد التقيَّة أو من مواضعها.

وإذا كانت ظروف التقيَّة تلزم أحداً منا بالدخول في ركب السلاطين، فهنا يجب الامتناع عن ذلك، حتى لو أدى الامتناع إلى قتله (الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: 142).

وسبق له أن أشار في الكتاب نفسه: «وقد ورد في الحديث: **«إذا ظهرت البدع في أمتي فعلى العالم أن يظهر علمه، وإلا فعليه لعنة الله»**. فمخالفة العالم لأهل البدع، وبيانه لأحكام الله وتعاليمه المناهضة للمبدعين والظلمة والعصاة، يحمل عامة الناس على اكتشاف الفساد الاجتماعي الناتج من مظالم الحكام الخائنين الفاسقين الكافرين، ويحملهم بعد ذلك على مقاومتهم ومقاطعتهم، أو التمرد عليهم وعلى أوامرهم الصادرة عن مواقف الخيانة والظلم والفساد». (الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: 108).

وسرعان ما يتدارك الإمام الخميني موقفه هذا، فيلفت نظر القارئ إلى أن أقواله هذه لا تعني إنكار التقيَّة إذا كانت تهدف إلى صلاح الإسلام، فيقول: «وبالطبع فقهاؤنا... من صدر الإسلام وإلى يومنا هذا، أجلُّ من أن ينزلوا إلى ذلك المستوى الوضيع (السكوت عن الظلم والفساد والطغيان)، وتعرّض فقهاؤنا على مر العصور لأبشع ألوان القسوة والاضطهاد، وحملات الإبادة والمطاردة في كل مكان. وطبيعي أن يسمح الإسلام بالدخول في أجهزة الجائرين، إذا كان الهدف من وراء ذلك هو الحدُّ من المظالم، أو إحداث انقلاب على القائمين بالأمر، بل إن ذلك الدخول قد يكون واجباً، وليس عندنا في ذلك

خلاف. إنما الكلام فيمن دعته بطنته، واستهوته الحياة الدنيا، وباع آخرته بدنيا غيره، وزيَّن له الشيطان سوء عمله، فعمل في صفوف الخونة من الحاكمين، وأيَّدهم، وآزرهم، وسار من ورائهم، والله على ما يعمل ويقول شهيد» (م.ن: 142 ـ 143).

إزاء نظرة الإمام الخميني التي تبدو أقرب ما يكون إلى وجهة نظر «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»، ولو أدى الأمر إلى التسبّب بالقتل، يبدو سماحة السيد مجسِّداً لوجهة نظر تنفذ عميقاً إلى حركة الواقع، وحقيقة النفس البشرية، وخصوصية المكان والظرف والمرحلة والمجتمع، فيرى أولاً أن القضية ليست خصوصية المضمون في مسائل «التقيَّة» وفي موضوع الإكراه، وليست خصوصية الشخص الذي يتَّقى منه أو يتولى عملية الإكراه، بل هي خصوصية الموقف الضاغط أمام القضايا الحيوية المتصلة بالخطر على النفس أو العرض أو الجماعة أو الدين أو الخط المستقيم، بحيث يدور الأمر بين التضحية بكل واحدة من هذه المفردات الحية في الاهتمامات الإسلامية في التشريع، والانسجام مع جماعة الضغط في كلمة تقال لمصلحة شخص أو خط، وفي موقف يتحرك لتأييد سلطة أو وضع معين، مما لا يمثل قناعة الإنسان المؤمن، فيكون التشريع لمصلحة هذه الأمور المهمة، بالتزام التقيَّة على حساب بعض الحالات الصغيرة التي لا تمثل حساب الأهميَّة بالمستوى الذي تمثِّله تلك الأمور، فلا فرق في طبيعة القضية بين التقيَّة في مسألة الكفر والإيمان، والتقيَّة في مسألة هذا الحكم الشرعي أو ذاك، أو في مسألة الوقوف مع هذا الحاكم أو ذاك، بل ربما نجد أن الرخصة في قول كلمة الكفر من قبل المؤمن تحت ضغط الكافر، أو في ولاية المؤمن لمسلم منحرف جائر، أكثر أولويةً، لأن الترخيص في المفسدة الكبرى، يفرض الترخيص في المفسدة الصغرى، وهو ما يسميه الأصوليون بـ «مفهوم الموافقة» الذي ينتقل فيه الفهم الاجتهادي للنص أو للحكم الشرعي من تحريم الأضعف إلى التّحريم الأقوى، ومن الرخصة في الأقوى إلى الرخصة في الأضعف، فإن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في منطلقاتها، فتكون حركتها منطلقةً من إدراك المصالح والمفاسد في

ما يماثل هذه الحالة أو تلك. (في رحاب أهل البيت(ع)، ج2: 162).

يتابع السيد تبيان الموقف الفقهي من هذه القضية الحساسة، لا عند الشيعة وحدهم، بل عند كل المسلمين، وهذا الموقف الإسلامي الواحد الذي يجمع المذاهب الإسلامية، يشكِّل هاجس السيد في كل قول أو فعل، فيلاحظ أنه لا فرق في ضرورة الالتزام بكلمة الحق وتأييدها ونصرة القائلين بها، ومواجهة كلمة الباطل ورفضها وخذلان القائلين بها ومحاربتهم، بين تأييد الحق ونكران الباطل في قضايا العقيدة، وفي قضايا الشريعة، وفي حركة الواقع، لأن الله يريد للناس أن يقفوا مع الحق ويقولوا كلمته، كما يريد لهم أن يرفضوا موقف الباطل وكلمته. بل قد نجد الإصرار في آيات الله على مواجهة الكافرين والمشركين بالقتال في خط الجهاد ليكون الدين كله لله، وعلى نصرة الله في دينه بالطريقة الحاسمة التي لا تبلغها الآيات التي تدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل قد نستوحي من آيات المنكر والمعروف، أنها تشتمل المنكر والمعروف في العقيدة، لأن مفهومها اللغوي يختزن مثل هذا المفهوم الواسع في معناه وفي إيحاءاته، فإذا كان الانحراف في داخل المجتمع الإسلامي يفرض على المسلم أن يواجه الموقف بصراحة، ويتحرك ضد المنحرفين بقوة، من دون مجاملة أو تنازل مهما كانت الظروف والنتائج، فإن الانحراف العقيدي داخل المجتمع الإنساني يفرض ذلك أيضاً، لأن السلبيات هي السلبيات، كما أنَّ الإيجابيات ـ في دائرة التقيَّة هنا وهناك ـ هي الإيجابيات (م.ن: 162 ـ 163).

ثم يتابع كلامه في هذا الموضوع، لا من موضع العالم أو الفقيه الشيعي، بل من منبر إسلامي جامع، فيلاحظ أن الفقهاء المسلمين لا يوجبون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حال الحرج، «وهو المشقة الشديدة التي قد تحصل للإنسان من سلوك معين، أو في حال الضرر، وهو النقص الحاصل للإنسان في نفسه وماله وعرضه وشؤونه العامة والخاصة، من خلال عمل معين، أو كلمة خاصة، أو موقف محدد، وذلك من خلال الآية الكريمة: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ**

حَرَجٍ﴾ (الحج: 78)، والحديث النبوي الشريف: **«لا ضرر ولا ضرار»**... وقدَ استند الفقهاء إلى الآيات والأحاديث في تأصيل قاعدة نفي الحرج وقاعدة نفي الضرر كقاعدتين فقهيتين في تفريع موارد الرخصة في أجواء الإلزام الحرجية والضرورية... وفي ضوء ذلك، فإننا لا نجد فرقاً في الميزان القرآني بين التقيَّة في المجتمع الكافر، والتقيَّة في المجتمع المسلم، في التحرك في الموقف الخاطئ في نطاق الظروف المتنوعة الضاغطة التي تحدد موضوعات الأحكام الشرعية في الرخصة والإلزام، لتكون حركة الأحكام تابعةً لحركات الموضوعات. (في رحاب أهل البيت(ع)، ج 2: 163 ـ 164).

والواقع أن مثل هذه الآراء هي أهم ما قدمه السيد في موضوع التقيَّة؛ صحيح أنه ينطلق من فهم إسلامي وتصور إسلامي للموضوع، ولكنه يلاحظ أن الإسلام يقدم حالةً إنسانيةً شاملةً عامةً للبشر جميعاً، فإذا ببعض المسلمين يجعلونها حالةً «مذهبيةً»! والسيد يؤكّد أن القضية في الأساس قضية «موقف ضاغط»، وقضية «مواجهة» هذا الموقف بما يتطلبه من تضحية وحِكمة وحفاظ على العقيدة أو على رسوخ «الموقف الحقيقي» والتمسك فيه والعمل لصالحه واستمراره دونما «باطنية» أو نفاق!.

وكان من الطبيعي للسيّد أن يتطرق إلى الموقف الإسلامي «السني» من هذه القضية، ولكنه يعرض الموضوع بذهنية المؤرّخ الصادق، والفقيه المنتمي إلى الإسلام، لا إلى المذهب وحسب، وبفكر ناقد محلل يتوخى التفّهم والتفاهم، بعيداً عن الإثارة والأحقاد، فيلاحظ أن العقدة التي عاشها المسلمون السنَّة من مسألة التقيَّة في الواقع السلوكي الشيعي، تكمن في أنهم قد يرون مسألة الضغط على المسلمين الشيعة في ما يعتبره السنَّة حقاً ولا يراه الشيعة كذلك، أمراً طبيعياً تفرضه الشريعة الإسلامية. فقد كان الخلفاء من الأمويين والعباسيين يعتبرون أنفسهم الخلفاء الشرعيين على المسلمين، من خلال البيعة أو الوصية لهم من قبل الخلفاء السابقين، ويرون أن على كل المسلمين أن يلتزموا هذه الشرعية، كما أن

فقهاء المسلمين السنّة وجمهورهم يرون في الفتاوى التي يصدرونها الفتاوى الشرعية الصحيحة، ما يفرض على المسلمين الالتزام بها، بحيث يكون الإنسان المنحرف عنها إنساناً منحرفاً عن الشرع وعن الدين من الأساس. وهكذا بدأ الضغط القاسي الذي ربما انتهى أحياناً إلى مرحلة القتل أو التشريد أو ما إلى ذلك، كما حدث في الظروف التاريخية المعقدة التي انطلق فيها التشيع كحركة إسلامية معارضة في أكثر من قضية فقهية أو كلامية أو سياسية، فكانت الحركة الإسلامية الشيعية في نظرة العامة تواجه الأوضاع السلبية التي تواجهها كل حركة معارضة تمثل الأقلية في مواجهة الأكثرية الحاكمة، من الاضطهاد والتشويه والملاحقة التي قد تتنوع أساليبها تبعاً للظروف والأشخاص والأوضاع المحيطة بالموقف والمرحلة والمكان.

ويلاحظ السيد بحق، أنَّ العامل السياسي هو العنصر الغالب في وسم الشيعة بالتقيَّة واعتبارها وقفاً عليهم، إذ ينطلق من تصور عام شامل ينطبق على كل المجتمعات في كل العصور، فيقرر: «أن أية أكثرية حاكمة تخشى من الأقلية المعارضة على وجودها وامتيازاتها، ولذلك فإنها تعمل على إثارة الجماهير ضدها من خلال العناوين العاطفية التي تستثير المشاعر وتلهب العواطف، ما يجعل من عملية الحصار الفكري والسياسي حالةً جماهيريةً قد تعمل على تحريك الضغط بطريقة أشد وحشيةً من رموز السلطة، لأن السلطة ـ مهما كانت ظالمةً ـ قد تخضع لحسابات دقيقة في تحديد مصالحها، ولتوازنات معقولة، بينما لا تعيش الجماهير مثل هذا التوازن، لأنها تتحرك من خلال انفعالاتها ومشاعرها، وخصوصاً عندما تكون المسألة مرتبطةً بالحس الديني الذي يمثل في منطقة الشعور حالةً سريعة الالتهاب...» (في رحاب أهل البيت، ج2، 165. تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد، 4: 166 ـ 167).

ويتوقف السيد عند الذين مارسوا التقيَّة من رموز المذاهب الإسلامية الأخرى، عندما تعرضوا لجزء يسير من القهر الذي تعرض له أتباع أهل البيت، كما في مسألة خلق القرآن، ثم يشير إلى تبرير ابن كثير لموقفهم

هذا الذي رأى «أن إجابتهم كانت مصانعةً، لأنهم كانوا يعزلون من لا يجيب عن وظائفه، وإن كان له رزق على بيت المال قطع؛ وإن كان مفتياً منع من الإفتاء، وإن كان شيخ حديث ردع عن الاستماع» (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي: 167).

والأهم من هذا، هو انطلاقة السيد من هذه التاريخانية وسرد الوقائع التي تنطبق على الشيعة وغير الشيعة، ليقرّر أن التقيَّة حالة إنسانية عامة: «إن اعتبار التقيَّة حالةً شيعيةً، انطلقت من خلال الظروف التي عاشها الشيعة في تاريخهم القديم والحديث، ولو عاش المسلمون الآخرون مثل هذه الظروف في مسألة انتمائهم المذهبي، لرأوا أن التقيَّة في دائرتها الموضوعية الشرعية، تمثل حالةً إسلاميةً عامةً تنفتح على حالة إنسانية عامة تدفع إليها الفطرة الإنسانية في حماية الحياة والموقع والموقف والهدف الكبير». (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، 4: 168).

ومهما يكن من أمر، فإن السيد يتصدى لموضوع التقيَّة بمنهجية إسلامية عقلانية معاصرة، تتوخى مصلحة الإسلام كعقيدة أوّلاً، والمسلمين كمؤمنين بهذه العقيدة ثانياً، فيتوقف عند نقطة غاية في الأهمية، وهي أن تتخذ التقيَّة وسيلةً إلى ما يسميه السيد «الفوضى في عملية السلوك الديني لدى الذين يتبعون هذا الخط» (م.ن: 168).

فيلاحظ أن المسألة قد تصل إلى القضايا المصيرية التي قد تسيء التقيَّة إلى مواقعها وعناصرها الحية، بحيث تنتهي إلى السقوط، كما قد تؤدي إلى الضياع وابتعاد المسلمين عن وعي الحقيقة الشرعية، وقد تتحول المسألة في الوعي الإسلامي إلى نوع من الخدر والاسترخاء والاستسلام للظالمين والمستكبرين، وخلق ذهنية رافضة للوقوف أمام السلطة الكافرة. . . فيتحول الموقف الإسلامي إلى موقف استسلامي خاضع للظلم والجور تحت تأثير العناصر الذاتية للتقية، فلا يعود للجهاد موقع في مواجهة الكفر والاستكبار، ولا يعود للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي مجال» (م.ن: 169).

وهنا يتأمل السيد واقع مجتمعه الحالي على ضوء الفكرة السابقة، فيلاحظ بأسى «الواقع السلبي الذي يعيش فيه الكثيرون من الفقهاء الذين ابتعدوا عن حركة الصراع السياسي في الواقع الصعب الذي يواجه فيه المسلمون سيطرة الاستكبار الاستعماري عليهم، وتدخّل الكفر العالمي في كل مقدّراتهم الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأنهم عاشوا في هاجس الخوف من الخطر في ساحة المواجهة، ورأوا أن ذلك يؤدي إلى إلقاء النفس في التهلكة، فكانت «التقيَّة» هي الملاذ والمهرب والمسوِّغ للخروج من الساحة كلياً» (م.ن: 169).

وليت بعض هؤلاء يكتفون بذلك، بل قد «تدفع التقيَّة الكثيرين من الناس إلى أن يكونوا أداةً قمعيةً في يد الظالمين، عندما يفرضون عليهم التعاون معهم من أجل القضاء على خصومهم من المؤمنين الأبرياء ومن المستضعفين الطيبين، فيقبلون بذلك، ويندفعون إلى قتل الناس بغير حق تحت تأثير التقيَّة بحجة شرعية يبررون بها سلوكهم الإجرامي...» (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، 4: 169).

ويرى السيِّد أن التقيَّة تقتصر على الجزئيات الصغيرة التي لا تقترب من القضايا الكلية الكبيرة، وتتحرك في نطاق الخط الذي يصلح أمور الأفراد والجماعات، ويحمي للدين قوَّته وسلامته، وللخط استقامته، ولا يؤدّي إلى فسادٍ في الدين أو اهتزازٍ في الخط، مستنداً إلى فهمه لقول الإمام الصادق(ع): **«وتفسير ما يتقى، مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيَّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»**.

إذاً، تمثل فقرة **«مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين»** الحدَّ الشرعي الذي لا بدَّ للتقية من أن تقف عنده، بحيث لا تترك تأثيرها على الخط الفكري العام، أو النهج السياسي، أو الروحية الشعبية العامة في خط الدعوة والحركة والجهاد.

وهكذا يؤكِّد السيِّد أن ممارسة التقيَّة التي تؤدي إلى «تنازلات في

حالة أو وضع معين، لا بد من أن تقابلها نتائج إيجابية لمصلحة الإسلام والمسلمين»، وينتج من هذا، أن التقيَّة العامة التي قد تفرضها الظروف السياسية الواسعة، لا بدَّ من أن تخضع لتخطيط مدروس من قبل القائمين على شؤون الإسلام والمسلمين، من الذين يملكون الرؤية الواضحة والخبرة السياسية الواقعية، حتى يتفادى الخط الإسلامي الاهتزاز الذي قد تفرضه التنازلات المرحلية في الظروف الصعبة القاسية.

ولا يفوت السيد أن يلفت الانتباه إلى أن ممارسة التقيَّة لا تجوز كيفما اتفق، كما لا يمكن التذرع بها لتبرير المواقف المتناقضة، مستنداً في ذلك إلى ما أثر عن الإمام الصادق(ع) من قوله: «**إن المؤمن إذا أظهر الإيمان، ثم ظهر منه ما يدلُّ على نقيضه، خرج مما وصف وأظهر وكان له ناقضاً، إلا أن يدَّعي أنه إنما عمل ذلك تقيةً، ومع ذلك، ينظر فيه، فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقيَّة في مثله، لم يقبل منه ذلك، لأن للتقية مواضع، من أزالها عن مواضعها لم تستقم له**».

وهكذا يرى السيد «أن التقيَّة ليست خطاً ممتداً في حياة الإنسان المؤمن من دون تحفظ، بل هناك تحفظات في المورد والظرف والشخص والنتائج، مما يجب فيه الرجوع إلى العالمين بحدود الله، العارفين بالمواقع التي تتحرك فيها القضايا وينطلق فيها الصراع، فيكون خاضعاً للحسابات الدقيقة التي لا تترك للناس الحرية في التبريرات التي يقدمونها لأنفسهم، في اعتبار هذا الانحراف الكلامي أو العملي خاضعاً لنهج التقيَّة التي جعلها شريعة الرخصة للخائفين والمقهورين» (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، 4: 171).

وهنا نلاحظ أيضاً، وكأن السيد يربط ممارسة التقيَّة بشكل أو بآخر «بالعالم» أو الفقيه، على الأقلّ في القضايا العامة والمواقف الفكرية والسياسية من هذه القضايا، مع ما في هذا الأمر من مخاطر ومحاذير في مرحلة شديدة الحساسية، لجهة قدرة الإعلام والأحزاب والأنظمة السياسية على الترويج «العلماء» و«فقهاء» ومفتين»، وخداع الناس بهم، وقدرة هذه المؤسسات وسواها على «اضطهاد» العلماء الصادقين، وتشويه صورتهم،

والتضييق على أفكارهم، وبالتالي، تصبح المشكلة الفعلية في من يسميهم السيد «القيادة»، أو الذين يفترض أن يكونوا «العالمين بحدود الله»، وهم في الحقيقة «فقهاء السلطان».

الحد الآخر المهم للتقية الذي لا بدَّ للمؤمن من أن يقف عنده، هو عدم جواز تسببه بقتل الآخرين ليتخلَّص من قتل الظالم له. ويروي عن الإمام الصادق(ع) قوله: **«إنما جعلت التقيَّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيَّة الدم فلا تقية. . . وأيم الله، لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لا نقبل إنما نتقي، ولكانت التقيَّة أحبَّ إليكم من آبائكم وأمهاتكم، ولو قد قام القائم ما احتاج إلى مساءلتكم عن ذلك، ولأقام في كثير من أهل النفاق حدَّ الله»**.

يستنتج السيد من هذا النص أمرين، أوَّلهما أن التقيَّة جعلت ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقية، فلا مجال لتسويغ أية مهمة وظيفية تؤدي إلى قتل الناس بحجة اضطرار الإنسان إلى ذلك، لأنه إن لم يقتل يُقتل، لأن القضية التي تجيز التقيَّة هي حفظ الإنسان حياته، وعندما تفرض عليه حياته أن يهدم حياة الآخرين، فلا قيمة لها، لأنها ليست أغلى من حياتهم.

والأمر الثاني هو التركيز على أن التقيَّة قد تتحول لدى الكثيرين من الناس إلى عذر شامل عن الانطلاق في الخط الجهادي، حتى لو كانت الأوامر صادرةً عن القيادات الإسلامية من أجل الانتصار لها وللقضية الكبرى، في الوقت الذي لا مجال للتقية أمام المهمات التي تفرضها الخطط القيادية، لأنها تمثل حركة الأمة الحاسمة نحو الهدف الكبير، من خلال ما تملكه القيادة. . . من رؤية واضحة ومعلومات دقيقة، بأن الموقف هو موقف الشهادة أو التضحية أو مواجهة الخطر، لا موقف السلامة والأمن والاسترخاء والبعد عن الخطر. . .

والخلاصة، «أن مسألة التقيَّة ليست ذهنيةً تستغرق الذات في امتداداتها الواسعة، بل هي فكرة تنطلق في المسيرة كحالة طارئة من حيث المبدأ، في حدودها المرسومة التي تتهاوى أمام القضايا الكبرى، ولذلك

فإن الذين يبتعدون عنها ويتجاوزونها، يمثّلون فئة المنافقين الذين لو كانوا في حال قيام القائم، لأقام عليهم حدود الله التي يستحقها المنافقون»(تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، التوحيد، 4: 173).

وماذا عن «التقيّة» في مرحلة يتكلّم فيها الناس عن «الحداثة» و«ما بعد الحداثة»، وعن «حقوق الإنسان» و«الحريات العامة»، بل وعن كل ما يسمح للإنسان بالتعبير عن نفسه سياسياً ودينياً واجتماعياً، بل وحتى جسدياً؟ لا يغفل السيد التوقف عند هذه القضية، إذ يقول البعض إن التقيّة كانت وليدة ظروف تاريخية انتهت بانتهاء الأوضاع الصعبة التي فرضتها على الناس، وبدأ الواقع يتخذ لنفسه مساراً جديداً في أجواء الحريات التي أتاحت الفرصة لكل صاحب فكر أن يطرح فكره في الساحة من دون أن يخاف اضطهاداً في ذلك، كما أن حركة التغيير التي أطلقت ثورة الشعوب المستضعفة، جعلت التقيّة غير ذات موضوع في المسألة الجهادية أو في المسألة السياسية، فلا بدَّ من المواجهة حتى لو أدت إلى الشهادة، لأن الحرية لا تتحقق إلا من خلال الدماء الحرة...

ولكنْ السيّد يرى في هذه المسألة أن حسابات الواقع تختلف عن هذه الصورة، (ذلك أن) الصراع لا يزال يفرض ضغوطه على الساحة، بحيث أصبحت القضايا المتنوعة في مسألة التغيير الديني والسياسي والاجتماعي والثقافي، تحتاج إلى الكثير من الخطط المدروسة التي قد تنفتح على عالم من الأسرار الخفية، كما تخضع للكثير من الضغوط القاسية من خلال اختلال موازين القوى في الساحة، ولا سيما بعد أن دخلت قوى الاستكبار العالمي على الخط، وأصبحت تفرض نفسها على الواقع الإسلامي لتتدخل في خصوصياته، لإعادة المسألة الطائفية المذهبية إلى الواقع العام للمسلمين، لتثير الفتنة من جديد لحسابات مصالحها الاستثمارية.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فقد انطلقت مسألة الثورة لتجعل الخطة الموضوعة خاضعةً لوسائل خفية، بحيث تعيش الحذر المتحرك في

أكثر من موقع، لحماية الواقع والجماهير، من أجل الوصول إلى الهدف من دون خسائر، أو بأقل قدر ممكن من ذلك.

وهذا هو الذي يجعل التقيَّة تمثل الأسلوب العملي المتحرك لحماية الخط وسلامة الهدف، باعتبارها التجسيد الواقعي للمرونة السياسية والجهادية التي تراقب الظروف والأوضاع بدقة وحذر، لتخفف من كثير من وسائل الضغط الجديدة في حركة المخابرات الإقليمية والدولية التي تنفذ إلى الساحة لتحتويها أو تدمرها أو تعبث فيها بأساليبها الخاصة (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، 4: 174 ـ 175).

ولا يفوت السيد أن يلاحظ أنه «إذا درسنا الواقع العام في الحركة السياسية في أكثر من موقع في العالم، فإننا نرى التقيَّة السياسية والأمنية تحكم كل مكان في العالم».

والواقع، أن المتبصر في مفهوم السيد للتقية ـ كما في الموروث الشيعي الإثني عشري بشكل عام ـ يلاحظ أن المسألة سياسية بالدرجة الأولى ـ ولولا ارتباط السياسي بالدِّيني في الإسلام بعامة، لما كان لها علاقة بالعقيدة، وإن نشأت في رحم الدين ـ إنها موقف في مواجهة قمع وطغيان، سواء كان الطابع الغالب على هذا القمع سياسياً أو دينياً أو اجتماعياً. . . إنها رخصة دينية للتخلص من أذى الطغاة.

وإذا كانت تجوز في ذلك، فهي جائزة أيضاً ـ بحسب ما يرى السيد ـ «في الحالة التي قد تفرض فيها المصلحة الإسلامية العليا تجاوز بعض الشروط الخاصة لبعض الأحكام الشرعية، بحيث تتقدم الأهمية الكبرى للواقع الإسلامي الذي يراد حمايته على كل هذه المفردات الشرعية. وهكذا «يفتي» السيد بأنه يجوز للشيعة الائتمام بإمام لا تتوافر فيه صفات العدالة الدينية التي يفرضها المذهب الشيعي في إمام الجماعة ـ وهي صفات لا يطلبها الفقهاء في صلاة الجمعة التي يقيمها المسلمون من غير الشيعة ـ فيقول: «يجوز للشيعة الائتمام بالإمام الفاقد لهذا الشرط في موازينهم الشرعية، حفاظاً على وحدة المسلمين التي ترقى

إلى المستوى الكبير من الأهمية في الحسابات الإسلامية». (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي: 175).

تبقى مسألة لا تقلُّ أهميةً عما تقدَّم، وهي مسألة «باطنية» الشيعة، وهي قضية طالما اتهم بها الشيعة، وأقول «اتهم» بها، لأن الشيعة ليسوا «باطنيين» بحسب المصطلح الفلسفي واللغوي والعقدي للكلمة، رغم محاولات البعض اعتبارهم من الفرق الباطنية التي عرفها الإسلام (حول هذا الموضوع راجع: هنري كوربان/ تاريخ الفلسفة الإسلامية، وسامي مكارم/ التقيَّة في الإسلام).

وموقف السيد من هذا الموضوع واضح صريح لا يقبل اللبس ولا الالتباس، فقد لاحظ في غير مناسبة، أن هناك من يربط بين «الباطنية» و«التقيَّة»، فيلاحظ بادئ الأمر أن التقيَّة هي عبارة عن أسلوب عملي في حماية الخط أو حماية الشخص، ويتساءل: هل في عالمنا اليوم، في الخط السياسي تحديداً... هل هناك من لم يستعمل التقيَّة؟ (آية الله العظمى السّد محمد حسين فضل الله، مسائل عقائدية: 101). ويرى أن التقيَّة السياسية موجودة في العالم كله، وخصوصاً في العالم الثالث، حيث عندنا أكثر من تقية: اجتماعية وسياسية وأمنية واقتصادية ومذهبية، كما أن عندنا تقية دينية، وذلك عندما يعيش الإنسان بين أناس يدينون بغير دينه، ممن يعيشون العصبية، ولا يسمحون للأديان الأخرى بحرية العبادة. ولذا تبقى التقيَّة ما بقي الضغط وما بقي الاضطهاد وما بقي الظلم... ويؤكد أنه يجوز للإنسان أن يتقي في كل المجالات، سواء في المجتمعات غير الإسلامية أو الإسلامية، بل حتى في المجتمعات الشيعية التي تضغط على صاحب الحق وتهدده في نفسه أو في ماله أو في عرضه وما إلى ذلك... (م.ن: 102 ـ 103).

أما الباطنية ـ كما يراها السيد ـ وكما هي بالفعل ـ فهي منهج عقائدي خاص لا يسمح لأتباعه بنشره بين الناس مطلقاً، كما أنّه يختزن أفكاراً تختلف عن الخط العام الظاهر للتفكير الإسلامي في المفاهيم والشريعة والمنهج.

بينما يؤمن الذين يمارسون التقيَّة بالإسلام من خلال الخطوط العامة التي يؤمن بها المسلمون، مع اختلاف مذهبي في بعض المفردات الكلامية والفقهية، فتتحدد التقيَّة في ظرف خاص، فإذا تجاوز الواقع إلى الساحة الطبيعية المفتوحة، حرمت التقيَّة من خلال العناوين الإسلامية العامة التي لا يجوز تجاوزها إلا في حالات الاضطرار أو ما يشبهها (في رحاب أهل البيت(ع)، ج2: 172 ـ 173).

ويذكر في مكان آخر، وبكل صراحة ووضوح، «أن الشيعة ليسوا باطنيين، والدليل على ذلك، أن كل كتبهم، حتى تلك التي نرى فيها الكثير من الأحاديث الضعيفة، منشورة في مثل «البحار» الذي فيه الغث والسمين، وفيه اللؤلؤ والصدف، وغير «البحار»، فكتب الشيعة معروفة، وليس لديهم ظاهر وباطن. وأما التقيَّة، فقد كان لها ظرف معين، وهو حفظ النفس من الخطر، أو حفظ الدين من الخطر. . . فللتقية جانب ظرفي يتصل بحماية الإنسان نفسه من الباطل، أو من الظالم عندما يريد قول كلمة الحق» (الندوة، الجزء الرابع، مسائل العقيدة: 415).

وهنا يلتقي السيد مع ما سبق أن تناوله بإسهاب السيد موسى الصدر ني المقدمة التي كتبها للترجمة العربية لكتاب هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، والتي فند فيها ما ذهب إليه كوربان من نسبة «الباطنية» إلى الشيعة الإثني عشرية، وهو وإن أشاد بجهود المؤلف، إلا أنه لاحظ أنه اعتمد على ما وجده في كتب الباحثين من الفقهاء والفلاسفة والصوفية من مقالات لا يمكن التشكيك في نسبتها إليهم، «إنما التحفظ الكلي في إسناد هذه الآراء إلى مذاهب المؤلفين، واعتبارها جزءاً من عقائد تلك المذاهب».

كما لاحظ أن من أهم النقاط التي يثيرها المؤلف «موضوع الظاهر والباطن في الأحكام، وفي الدين بصورة عامة، والرمزية في القرآن الكريم. فقد أسهب في هذا الأمر، وجعله أساساً لكثير من أبحاثه، ومنطلقاً لمجموعة من استنتاجاته، واعتمد على هذا الأصل في فهم مذهب الشيعة، وتفسير معنى الولاية والإمامة والإمام الغائب، وأجاب

عن مشكلة انقطاع الوحي وبقاء الحياة الدينية للإنسان.

والحقيقة أن الباحثين في الأحكام الإسلامية والمفسرين للقرآن الكريم، لا يعتمدون غالباً على أسلوب الرمزية، ولا يأخذون بالظاهر والباطن، بل المبدأ الشائع عندهم، والطريقة السائدة، هي أصل مراحل الإدراك، ومبدأ تفاوت مراتب الفهم» (تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان: 8 ـ 9).

وربما كان أهم ما في تلك المقدمة ـ على طولها وأهميتها فيما يتعلّق بموضوعنا ـ هو تركيز السيد موسى الصدر على وجوب فهم القرآن، باعتبار «أن الآيات القرآنية أنزلت على الطريقة المألوفة للتفاهم، وهي الطريقة التي تعتمد على الدلالة الوضعية التي يتكلم بها جميع الناس، ولا تعتمد أصلاً على الطريقة الرمزية والدلالات العقلية الغامضة... وهذه هي الطريقة التي اعتمدت عليها السنّة المطهرة بالذات في بيان الأحكام وفي تفسير الآيات الإلهية، وقد حذا حذو الرسول في هذه الطريقة خلفاؤه والأئمة من بعده» (م.ن: 18).

ويردُ على ما ذهب إليه المؤلّف من أن «الأحكام ليست الدين، بل إن لها حقائق وباطناً، ولا يكشف هذا الباطن إلا الإرث العلمي الذي ورثه الأئمة الإثنا عشر بصفتهم ورثة الأنبياء»، يردُ بالقول: «والحقيقة أن الأئمة الإثني عشر قد ساهموا مساهمةً كبيرةً في توسعة الفقه وبيان الأحكام، ساعدهم على ذلك أنهم عاشوا في أحقاب متفاوتة أشد التفاوت مع عصر النبي والصحابة وعصر التابعين... وأنت تجد الأحاديث الواردة عن الأئمة الإثني عشر مليئة بالأحكام والتوجيه في المسائل الجديدة، حتى إن مساهمة الإمام الصادق في تزويد الفقه وإغنائه، بلغت درجةً سمي معها الفقه الشيعي كلّه بالفقه الجعفري».

«وهذه المساهمة ليست كشفاً لبواطن الأحكام، ولا إظهاراً لحقائقها أبداً، بل نقلاً لآراء إسلامية وسنن نبوية دوّنوها ورووها بالإسناد عن رسول الله، وكانت هذه الأحاديث موجودةً بنصوصها أو بعمومها عند

علي بن أبي طالب(ع)، وقد رواها لأبنائه ولأصحابه الذين حاولوا الأخذ منه، بينما امتنع آخرون عن نقلها لأسباب سياسية أو غيرها» (تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان: 16 ـ 17).

ويتوقف السيد الصدر عند قولٍ للمؤلف: «فما من مسألة من مسائل الإسلام الباطني إلا وقد أشار إليها الأئمة ومهّدوا لها ببحث أو موعظة»، ليقول إن الكلام حول هذه الدعوى ذو شجون، والحقيقة هي أننا نلتقي في كتب الأحاديث عند الشيعة، كما عند غيرهم، بأحاديث يشتمُّ منها رائحة الباطنية بوضوح، وبأحاديث تدلُّ على مغالاة وغيرها، ولكنَّ المنصف المتأمل فيها، وفي إسنادها، يعرف عدم صحة هذه الأحاديث وضعفها.

فالكافي مثلاً، وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدّث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب «مرآة العقول»، يناقش كثيراً من هذه الأحاديث ويضعفها.

وقد ورد في كتب الرجال المعتبرة، نقد إسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الأحاديث، ما يطمئن القارئ إلى اختلاق الكثير من هذه الأحاديث (تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان: 28).

وربما كان أفضل ما نسدل به الستارة على هذه القضية، هو قول سماحة السيد الذي سبقت الإشارة إليه، وهو «أن الشيعة ليسوا باطنيين» وما كانوا يوماً كذلك، وشتان ما بين «التقيّة» و«الباطنية»، فالتقيّة رخصة وحالة طارئة، و«الباطنية» مذهب وعقيدة مستمرة.

والشيعة ليسوا منافقين، «فالتقيّة ـ كما سبقت الإشارة ـ هي أن تتكلم بكلام لا تؤمن به انطلاقاً من وجود خطر يتهدّدك في حياتك أو خطر يتهدّد أمّتك، أو يتهدّد دينك، أما النفاق، فهو أن تظهر بغير ما أنت تؤمن به، لطمعٍ تطمع به، أو لشهوةٍ تريد تحقيقها، فهذا هو النفاق.

قال تعالى: **﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾** (البقرة: 14)» (الندوة، ج13: 474).

هذا هو «المفهوم الشيعي» للتقية، والتي هي في الواقع «حالة إنسانية» يعيشها الإنسان الذي يتعرض للعسف والاضطهاد والطغيان، والتي اتهم الشيعة الإمامية الإثنا عشرية بسببها بالنفاق والزندقة والباطنية! هذه هي التقيَّة في بدئها وتطورها، أوضحها السيد باعتبارها حالةً إسلاميةً إنسانيةً عاشتها المذاهب الإسلامية على اختلافها حين اضطرتها الحوادث إلى ذلك، ولم تكن حالةً شيعيةً فقط، ولعل اضطرار الشيعة إلى ممارستها أكثر من سواهم، أو على الأقل وسمهم بها دون سواهم، مسألة تدعو إلى التأمل والاعتبار في عالم إسلامي لا همَّ لقوى الاستكبار العالمي سوى العمل على شرذمته وتمزيقه، ولا همَّ للسيد وأمثاله من العاملين المخلصين إلا العمل على تماسكه ووحدته.

المصادر والمراجع

مؤلفات السيّد محمد حسين فضل الله:

- تفسير من وحي القرآن، 24 مجلداً، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط 3، 1428هـ/ 2007.

- الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية التي كان يلقيها سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله بدمشق، 19 جزءاً، دار الملاك، ط 1، 1422هـ/ 2001م.

- حديث عاشوراء، إعداد وتنسيق السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط 2، 1418هـ/ 1998م.

- الحركة الإسلامية هموم وقضايا، دار الملاك، ط 4، 1422هـ2001م.

- الحوار في القرآن، قواعده ـ أساليبه ـ معطياته، دار الملاك، ط 6، 1421هـ/ 2001م.

- في رحاب أهل البيت(ع)، ج 2، إعداد وتنسيق شفيق الموسوي وسليم الحسني، دار الملاك، ط 2، 1424هـ/ 2003م.

- تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد، سلسلة دورية تصدر عن مجلة التوحيد ـ المشرف العام الشيخ محمد علي التسخيري، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، السنة الثانية، الكتاب الرابع، ط 1، 1416هـ/ أيلول 1995م.

ـ مسائل عقائدية، إعداد المكتب الإعلامي ـ قم المقدسة، دار الملاك، ط 2، 1422هـ/ 2001م.

ـ جريدة اللواء، (الأردن)، 10/ 1/ 1996.

ـ المنطلق، العددان: 86 ـ 87، رجب/ شعبان 1422هـ/ ت1 ـ ت2 ـ 2001م.

المراجـع

ـ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في الرد على كلام الشيعة والقدرية، الطبعة الأولى، بولاق مصر 1321.

ـ الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية 1389/ 1969.

ـ الأمين محسن (السيد). نقض الوشيعة، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1395/ 1975.

ـ جولد زيهر ايناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، دار الكاتب المصري، القاهرة 1946.

ـ حمود محمد (الدكتور). التقيَّة، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد الثالث عشر 1407/ 1987.

ـ شرف الدين عبد الحسين (السيد)، أجوبة مسائل جار الله، دار النعمان، النجف 1386/ 1966. الطبعة الثالثة.

ـ كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس. الطبعة الثانية 1977 (ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي).

ـ مكارم سامي (الدكتور). التقيَّة في الإسلام، مؤسسة التراث الدرزي. لندن. المملكة المتحدة. الطبعة الأولى 2004 بيروت ـ لبنان.

ـ ولهوسن يوليوس، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1958.

- دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، بإشراف السيد حسن الأمين.

- أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، كتاب الإمامة، يوسف ايبش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي.

- الإمام روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، دار جمعية المعارف، ط 2، 1429/ 2008.

- أحكام القرآن.

- Corbin Henry. Historie de la philosophie islamique, collection idées. éd. Gallimard 1964.

- Laoust Henri. Les Shismes dans l'Islam. Payot. Paris 1997.

الإمامـة والخلافـة

محمد حمود

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الآداب

أولاً: الإمامة: المفهوم والوجوب

تعتبر قضيّة الإمامة نقطة الخلاف الأساسية بين السنَّة والشيعة، وقد طاب لغلاة الفريقين أن ينسجوا حولها ما شاؤوا من أساطير في القديم والحديث على حدٍّ سواء، وجاراهم في ذلك المستشرقون.

فما هي الإمامة، وما المفهوم الشيعي لها؟ وبماذا يتمايز الفكر الشيعي عن فكر أهل السنَّة في هذه القضية؟

قبل البدء بذلك، علينا أن نشير إلى أن هناك شبه إجماع على وجوب قيام الخلافة في الإسلام. يقول ابن حزم الأندلسي: «اتفق جميع أهل السنَّة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج، على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله(ص)، حاشا النجدات من الخوارج» (الفصل في الملل والنحل، ج4: 87).

وإلى مثل هذا يذهب الماوردي، إذ يقول: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها واجب الإجماع، وإن شذَّ عنهم الأصم (هو أبو بكر عبد الرّحمن بن كيسان الأصم المعتزلي)، واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل، لما في إجماع العقلاء من التسليم والتخاصم. . . وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشّرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان يجوز في العقل ألا يرد التعبد بها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كلَّ واحدٍ من العقلاء نفسه من التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العقل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقل نفسه لا بعقل غيره. . . ولكن جاء الشرع بتفويض الأمر إلى وليّه في الدين، قال الله

عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾(النساء: 59) ففرض علينا طاعة ولي الأمر فينا، وهم الأمراء المتأمّرون علينا. (الأحكام السلطانية: 3 ـ 4).

وحديثاً، نجد مفكراً إسلامياً يؤكّد صراحةً عدم وجوب الإمامة والخلافة، يقول علي عبد الرّازق: «والحقّ أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيّأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوّة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما كلّها خطط سياسية صرفة ولا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا نرجع فيها إلى إحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة». (الإسلام وأصول الحكم، ص: 103).

وقد أوجز المستشرق فتزجرالد مجمل هذه الآراء بقوله: «ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضاً. وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين، ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريّون، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر». ويقول توماس أرنولد: «كان النبي رئيساً للدين، رئيساً للدولة» (محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام: 13 ـ 14).

وقد توقف ابن خلدون مطوّلاً عند هذا الموضوع، وهو يرى أن الإمامة هي «رياسة عامة في أمور الدين والدنيا»، أو «خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة، بحيث يجب أتباعه على كافّة الأمة» (المقدمة، ابن خلدون: 34). ويؤكد في مكان آخر أن: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشّرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشّارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي (أي الخلافة) خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (م.ن.: 151).

وقد سبقه الماوردي إلى مثل هذا القول، إذ ورد في كتابه الذي سبقت الإشارة إليه، أنّ «الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

ولا أرى كبير فائدة من الاستكثار من تعريفات الإمامة أو الخلافة لدى جمهور المسلمين، فهي متقاربة في ألفاظها ومعانيها. «ولكن الذي نريد، هو أن نشير إلى اتفاق جميع الفقهاء الذين تصدُّوا لتعريفها، على تقديمهم أمور الدين والعناية به وحفظه على أمور الدنيا، بمعنى جعل الثانية تابعة للأولى، وبيان أن سياسة الدنيا يجب أن تكون بالدين وشرائعه وتعاليمه». (نظام الحكم في الإسلام، محمد يوسف موسى: 9).

والاعتقاد بالإمامة أمر واجب بالنّسبة إلى كل شيعي إمامي، وقد شذَّ بعضهم عن إجماع الغالبية العظمى من علماء الإمامية، فرأى «أن دفع الإمامة كدفع النبوّة، لا فرق بينهما، لأن الجهل بالإمامة كالجهل بالنبوَّة». (عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وإسلافهم من الشيعة: 131).

يتطرَّق السيد إلى هذا المفهوم في غير مكان، فيؤكّد «أن مفهوم الإمامة في العقيدة ـ في عقيدة السَّائرين في خطّ أهل البيت(ع) ـ يمثّل الموقع الشامل، فالإمام حسب هذه العقيدة هو وصيُّ رسول الله(ص)، وهو حامل الرسالة كلها، ويتحمّل المسؤولية كلها؛ فهو إمامٌ في الدعوة وإمام في تأصيل حركة التَّشريع في موقع النظرية التي يحمي فيها النظرية من الانحراف، وفي موقع التطبيق الذي يلاحق فيه التطبيق لئلا يسقط أو تدخل فيه الأهواء، وهو إمام في الموقع السياسي، لأن قصة السياسة في الإسلام ترتكز على عنوان كبير واحد يشمل سياسة الإنسان في خطّ طاعته، بأن يؤدّي حقّ ربّه، وأن يعدل مع ربه، وسياسته مع نفسه بأن لا يظلم نفسه، وسياسته مع الناس بأن لا يظلمهم، لأن الله أقام الدين في كل مراحله على قاعدة العدل... ولذلك، فإن موقع الإمام في هذه النظرية الإسلامية هو موقع الحاكم تماماً، فكما جعل الله النبيّ محمّداً(ص) أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فقد جعل النبي(ص) أيضاً أول إمام من أئمة أهل البيت(ع) أولى بالمؤمنين من أنفسهم... (الندوة،

ج10، دار الملاك، الطبعة الأولى، 2002/ 1423، ص: 281 ـ 282).

كما يرى «أن الإمامة في نظر المسلمين من الشيعة الإماميّة ليست عنواناً فقهياً ينطلق من اجتهاد الإمام في فهمه للكتاب والسنة، فيمكن أن يخطئ ويمكن أن يصيب، ولكن الإمامة تمثل الخلافة عن النبي». (الندوة، ج3، دار الملاك، ط1، 1998، ص: 53).

وبالتالي، فإن «الإمامة التي نعتقد بها هي إمامة فكرية وروحية وسياسية». من هنا القول بعصمة الإمام، «لأن عصمته تعني أن فكره حقّ، وأن حكمه هو الحقّ بالاستناد إلى ما جاء عن النبي(ص) من قولٍ في أوّل إمام من أئمة أهل البيت(ع): «علي مع الحق والحق مع علي، يدور معه حيثما دار».

ثانياً: اختيار الإمام أو الخليفة

يجمع فكر أهل السنّة ـ على تباين في بعض التفاصيل ـ على أن الإمامة تنعقد من وجهين؛ أحدهما باختيار أهل العقد والحلّ، والثاني بعهد الإمام من قبل. وذكر الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين»، أنّ المسلمين اختلفوا في الإمامة: هل هي بنصّ، أم تكون بغير نصٍّ؟ فقال قائلون: لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف، وقال قائلون: قد تكون بغير نص ولا توقيف، بل بعقد أهل العقد. . . واختلفوا في عدد من تنعقد بهم الإمامة من الرّجال، فقال قائلون: تنعقد برجلٍ واحد من أهل العلم والمعرفة والستر، وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقلّ من رجلين، وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من خمسة يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤوا على الكذب، وقال الأصم (المعتزلي) لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين. (مقالات الإسلاميين: 459 ـ 460).

ويجمع فقهاء المسلمين الإثني عشرية على اعتبار الخلافة رئاسةً عامةً في أمور الدين والدنيا لشخصٍ من الأشخاص نيابةً، كما قالت السنّة، ولكنهم يختلفون معهم في عدم اعتبارها من المصالح العامة التي تفوّض

إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم، وأن الإمام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى. (عقيدة الشيعة الإمامية: 105؛ أصل الشيعة وأصولها: 103).

وفي هذا المجال، يؤكد السيّد أنَّ ولاية أهل البيت(ع)، بمعنى الإمامة والخلافة عن النبيّ والعصمة لهم، ثابتة لدينا ثبوتاً قطعياً، ولم ينادَ بشيءٍ كما نودي بالولاية، كما ورد في الحديث عنهم(ع)، وهي من ضرورات المذهب القطعيَّة. (مسائل عقائدية، دار الملاك، ط2، 2001م/1422هـ، ص: 70).

كما يؤكّد السيّد أن الخلافة هي الإمامة، فإذا ثبتت الإمامة - وهي ثابتة بالنص فعلاً فتكون الخلافة لهم، لأنهم هم أصحاب الموقع، ولقد كان كل إمام ينص على الإمام الآخر الذي يليه، وهناك رواية تقول إنَّ هناك صحيفةً عند النبي(ص) كتب فيها أسماء الأئمة(ع) كلهم. (م.ن.: 67).

وربما كان ما حدث بعد وفاة الرسول(ص)، والطريقة التي اعتمدت في اختيار خليفته وفرضت على المسلمين، هو السبب الأساس في إثارة هذه الإشكالية - إشكالية الخلافة والإمامة - وبداية انقسام المسلمين.

يرى أحد كبار مفكّري الشّيعة المعاصرين، الشّهيد محمّد باقر الصدر، أنّ الرّسول(ص) لا يمكن أن يقف موقفاً سلبيّاً من مستقبل الدَّعوة، وأنَّه إذا كان أبو بكر حرص، خدمةً للإسلام، على أن يتدخل تدخلاً إيجابيّاً في مستقبل الحكم بحجّة الاحتياط للأمر، وإذا كان الناس قد هرعوا إلى عمر حين ضرب قائلين: يا أمير المؤمنين، لو عهدت عهداً، خوفاً من الفراغ الذي ستحدثه وفاته، فأوصى إلى ستة نفر تجاوباً مع الشعور بالخطر، إذا كان هذا قد حدث، فمن البديهي أن يكون رائد الدعوة قد احتاط هو للأمر أيضاً. . .

أما مسألة الشورى (التي طالما تتَّخذ ذريعةً لتبرير ما حدث في السقيفة)، فهي أمر لا تؤيده الوقائع. إذ لو كان النبي قد سلك هذا الطريق، لكان عليه أن يقوم بعملية توعية للأمة على نظام الشورى وتفاصيله، وأن تنعكس هذه العملية في أحاديث النبي، أو تتلمس

ملامح هذا النظام في ذهنية الجيل الطليعي للدّعوة الإسلامية.

والواقع أننا لا نجد في أحاديث النبي أي صورة محددة لنظام الشورى، وكذلك في ذهنية الجيل الطليعي، بل نجد أبا بكر أوصى لعمر بن الخطاب. وواضح هنا أن أبا بكر لم يكن يفكر بعقلية الشورى، وكذلك فعل عمر عندما فرض على المسلمين خليفةً في نطاق أشخاص ستة دون أن يجعل لسائر المسلمين أي دور حقيقي في الانتخاب. وما يؤكد ابتعاد الخليفة عمر عن أيِّ تصور محدّد لنظام الشورى، ما نسب إليه من قول: لو أدركني أحد رجلين لجعلت هذا الأمر إليه: سالم مولى أبي حذيفة، وأبو عبيدة بن الجراح، ولو كان سالم حياً ما جعلتها شورى.

وأغلب الظن أنَّ هاتين الحادثتين هما الأساس الذي سيبنى عليه المفهوم السني للإمامة الذي يقول بانعقاد الإمامة من وجهتين، أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل. «بل وما ذهب إليه بعضهم (الماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 7) من أنها تثبت بالقهر والغلبة». وهنا، ينبغي التوقف ملياً عند امتشاق عمر سيفه يوم السقيفة أثناء الخلاف بين المهاجرين والأنصار، وكذلك في موقفه من الزبير، كما عندما ذهب إليه أبي يعلى في قوله: «من غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجراً». واحتج هؤلاء بأن عبد الله بن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرة، وقال نحن مع من غلب. (الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى الفراء، الطبعة الأولى ـ البابي الحلبي 1356/ 1938: 7).

ويتابع الشّهيد الصدر قائلاً، إنه لو أراد النبي أن يجعل من الجيل الإسلامي الرائد من المهاجرين والأنصار مسؤولاً عن مواصلة عملية التغيير، لكان عليه أن يعده إعداداً خاصاً للقيام بهذا العمل الخطير. وقد أثبتت الأحداث، بعد وفاة النبي، أن جيل المهاجرين والأنصار لم يكن لديه تعليمات محدَّدة إزاء كثير من المشاكل الكبيرة التي واجهتها الدعوة بعد النبي.

كما ينبغي أن لا ننسى، أن تمكّن أعداء الإسلام القدامى من التسلل إلى مراكز النفوذ في الدولة الإسلامية، واستغلالهم القيادة غير الواعية، ثم مصادرتهم بالعنف لتلك القيادة، حيث أصبحت الخلافة الإسلامية كرةً يتلاعب بها الأمويون، يؤكد أنّ إسناد القيادة والإمامة الفكرية والسياسية إلى جيل المهاجرين والأنصار، كان إجراء مبكراً وقبل وقته الطبيعي. (دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: مادة تشيُّع؛ كما يمكن مراجعة هذا البحث الرائع في مقدمة كتاب تاريخ الإمامية: 3 ـ 26).

في هذا الوقت، تسهل ملاحظة إعداد الرسول(ص) لشخص معيَّن لتسلّم القيادة لضمان مستقبل الدعوة، إذ يظهر في كثير من الأحاديث والمواقف أنَّ النبي(ص) كان يعدُّ علي بن أبي طالب الذي رشَّحه عمق وجوده في كيان الدعوة الإسلامية لهذا المنصب الخطير، فهو المسلم الأول، والمجاهد الأول، وربيب رسول الله.

والواقع «أن لخلافة النبي(ص)، كما يقول السيّد، معنى يختلف عن أية خلافة أخرى، إذ ليست قضيّة الخلافة هنا هي قضية شخصٍ يُراد له أن يقود عشيرةً من العشائر، أو أن يكون حاكماً إدارياً، كما هو طابع الحكم اليوم، بل إن خلافة النبي(ص) تحتاج إلى شخصٍ يكمّل دور النبي، فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أرسل رسوله بهذا الدين من أجل أن يُدخل الإسلام في عقول الناس، وفي قلوبهم، ويخرجهم من الظلمات إلى النور، فلا بدَّ لخليفته من أن يقوم بالدور نفسه، وذلك بأن يحمل في عقله عقل رسول الله، وفي قلبه روح رسول الله، وفي حركته حركة رسول الله في المنهج والمضمون.

وهنا قد تسأل: إذا كان رسول الله(ص) قد أكمل الرسالة، وذلك قوله تعالى: **﴿اليومَ أكملْتُ لكُم دينَكُم وأتْمَمْتُ عليكُم نِعمَتي ورضِيتُ لكُمُ الإسلام ديناً﴾** (المائدة: 3)، أو في قوله(ص): **«إنه ما من شيء يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وأمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه...»**، فما الحاجة إلى شخص يملك عناصر شخصيّة النبي بهذا المعنى؟

فيجيب السيد عن هذا السؤال، «بأن الحروب والمشاكل الداخلية التي عاشتها الدولة الإسلامية الوليدة في المدينة، من خلال المنافقين واليهود، قد شغلت برنامجه في تعميق الإسلام في النفوس عن أن يتحرّك في الواقع. . . ». لذلك فنحن نقول إن النبي(ص) قد استطاع أن يبلّغ الرسالة للناس، ولكنّه لم يستطع أن يكمل برنامجه العملي في حركة الرسالة في الواقع، فكان يحتاج إلى من يقوم بهذه المهمة من بعده». (نظرة إسلامية حول الغدير، دار الملاك، 1424هـ/ 2004م: 16 ـ 18).

ينطلق السيد بعد هذا للتفتيش عن شخصية «تستطيع ملء الفراغ بعد رسول الله، وتنطلق بالإسلام في امتداد العمق»، فلا يجد غير عليّ، وذلك لأسباب عدّة، أبرزها:

ـ أن كلّ المسلمين الذين دخلوا في الإسلام على يدي رسول الله(ص) كانوا قد عاشوا في بيئة الشرك ـ بطريقةٍ وبأخرى ـ قبل أن يُسلموا، وقد تأثّروا بالكثير من مفاهيمها، بحيث أصبحت هذه المفاهيم تشكّل بعض الرواسب الخفيّة في داخل نفوسهم، الأمر الذي لا يمنع من أن يكونوا مخلصين للإسلام، ولكن يمنع من أن تكون شخصيّاتهم مجسّدةً للإسلام بكل أبعاده وخصوصيّاته.

أما علي(ع)، فإنه لم يعش في أيّة بيئة غير البيئة الإسلامية التي كفلها له رسول الله(ص)، فقد تولّى(ص) تربيته بعد أن اختاره من بين أخوته لعمّه أبي طالب، واحتضنه قبل أن يُبعث رسولاً، وأعطاه روحانيته وآفاقه وأخلاقه، ولعلّ علياً(ع) هو أفضل من يعبّر عن تلك المرحلة، حيث جاء في «نهج البلاغة» وهو يتحدّث عن نفسه: **«ولقد علمتم موضعي من رسول الله بالقرابة القريبة والمنزلة الخصيصة؛ وضعني في حجره وأنا ولد، يضمّني إلى صدره، ويكنفني في فراشه، ويمسّني جسده، ويشمّني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه، وما وجد لي كذبةً في قول، ولا خطلةً في فعل، ولقد قرن الله به من لدن أن كان فطيماً أعظم ملكٍ من ملائكته، يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم ليله ونهاره، ولقد كنت أتبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه**

علماً ويأمرني بالاقتداء به، ولقد كان يجاور في كل سنة بحراء، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيت واحد يومئذٍ في الإسلام غير رسول الله وخديجة وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوّة، ولقد سمعت رنّة الشيطان حين نزل الوحي عليه، فقلت يا رسول الله، ما هذه الرنّة؟ فقال: هذا الشيطان قد أيس من عبادته، إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبي، ولكنك وزير وإنك لعلى خير».

وقد انطبعت شخصية علي(ع) بشخصية رسول الله، ولذلك كان عنوان علي(ع) الصدق والأمانة، كما كان يقتفي أثر رسول الله(ص) اتّباعاً في الفكر والتأمل والروح والخُلق والعادات والسلوك. (نظرة إسلامية حول الغدير، دار الملاك، 1424هـ/ 2004م: 19 ـ 21).

ـ طفولة عليّ الواعية، إذ يرى السيد أنَّ علياً(ع) لم يؤمن عندما دعاه النبي(ص) إلى الإيمان إيمان الأطفال، كما يحاول بعض المؤرّخين أن يصوّر المسألة، ليقول إن أوّل من آمن من الأطفال عليّ، لأن طفولة الطفل ليست طفولة سنّه وعمره، وإنما هي طفولة وعيه، وإنّ من الأطفال من هم رجال في عقولهم ووعيهم، وهناك من الشيوخ من هم أطفال في عقولهم ووعيهم، ولذلك فإنّ الطفولة الجسدية لا تستلزم دائماً الطفولة العقلية، وطفولة عليّ كانت طفولةً واعيةً عاقلةً شابةً، فإن المعلم رسول الله، وما أعظمه من معلّم! (م.ن.: 21).

ـ جهاد علي، وقد كانت أولى المحطات الأساسية في جهاد علي(ع)، مبيته على فراش النبي(ص) ليلة الهجرة، كما كان المجاهد في كل مواقع الجهاد، في بدر وأُحُد والأحزاب وحنين وخيبر. (حول أوسع التفاصيل إزاء هذا الموضوعات، راجع: أعيان الشيعة، م1، ترجمة أمير المؤمنين علي(ع): 323 ـ 563)... وقد كان النبي يتحدّث عن جهاد علي(ع) في مواطن شتّى، فنقرأ في معركة الخندق قوله(ص): **«برز الإيمان كلّه إلى الكفر كله»**، ونقرأ ما مضمونه ـ **«ضربة عليّ يوم الخندق تعادل عبادة الثقلين»**، ونقرأ في فتح خيبر: **«لأعطينّ الراية غداً رجلاً يحبُّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله، كرّار غير فرّار، لا يرجع حتى يفتح الله على يديه»**.

وكلُّ الوقائع تؤكِّد أنَّ علياً هو الإنسان الرساليّ في حروبه كلِّها كما في سلمه، فلم تكن الحرب عنده تمثِّل مزاجاً ذاتياً، لأن مزاج علي(ع) انطبع بمزاج الإسلام، ونحن نعلم أن صاحب الرسالة يختلف عن صاحب الذات، فصاحب الذات يريد الناس لنفسه، وصاحب الرسالة يريدهم لرسالته، وقد عبّر عن ذلك بقوله: **«ليس أمري وأمركم واحداً، إني أريدكم لله وأنتم تريدونني لأنفسكم»**. (نظرة إسلامية حول الغدير: 23 ـ 24 ـ 25).

ـ حديث النبي(ص) عن علي(ع): إذ لم يتحدّث(ص) عن أحدٍ كما تحدَّث عن علي(ع)، وذلك في كل ما رواه المسلمون من أحاديث النبي(ص). فقد نقل المسلمون عن رسول الله(ص) قوله: **«أنا مدينة العلم وعليّ بابها»**، ونقلوا عنه(ص): **«عليّ مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار»**، وقوله(ص): **«أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي»**. (م.ن.: 25 ـ 26).

هذا وقد آخى الرسول بينه وبين علي(ع) عندما آخى بين المهاجرين، ثمّ بين المهاجرين والأنصار، قائلاً له: أنت أخي في الدنيا والآخرة. كما أنه كان صاحب راية رسول الله في المواقف كلِّها. (أعيان الشيعة، 12: 334 ـ 337).

وما يزيد من أهمية ما تقدَّم، مواقف وأحاديث تبيِّن مدى حرص الرسول(ص) على أن يتولى أمر الرسالة من بعده علي(ع)، نكتفي بالإشارة إلى أبرزها وأهمها، من مثل آية التطهير الواردة في سورة الأحزاب: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾** (الأحزاب: 33). فقد روى الواحدي في أسباب النزول بسنده عن أبي سعيد قال: نزلت في خمسة، في النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين(ع). (أعيان الشيعة، م1: 8).

وحديث الدار، ومفاده أنه لما نزلت الآية **﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾**، دعا رسول الله قومه إلى طعام، وفيهم أعمامه أبو طالب وحمزة والعباس وأبو لهب، فقال: **«إني جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد**

أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر، على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟ فأحجم القوم جميعاً إلا علياً، فإنه قال، أنا يا نبي الله... فقال النبي: هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا». (هذا الحديث رواه الطبري والنسائي وصاحب السيرة الحلبية وابن بابويه القمي والشيخ المفيد) (راجع أعيان الشيعة، ج1، ص: 361؛ ومحمد حمود، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 13، سنة 1407هـ/ 1987م: 141).

ولكن الحدث الأبرز والحديث الأهم ـ الذي يجمع المسلمون على صحته، وإن ذهب بعضهم في «تأويله» مذهباً ينافي منطق الأمور ـ هو حديث الغدير المشهور، ومفاده أن النبي يوم الغدير، حين رجع من حجة الوداع ومعه ما يزيد على مائة ألف، فخطبهم وقال في خطبته بعد أن رفع يد علي: ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا بلى، قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللّهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وأحبّ من أحبه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار». (أعيان الشّيعة، ج1: 363؛ علي ميزان الحق، دار الملاك، ط2، 1423هـ/ 2003م: 84).

والواقع أن الرسول(ص) فعل هذا بعد نزول الآية **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾** (المائدة: 67).

وبعد خطبته هذه، نزلت الآية: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾** (المائدة: 3). ويتوقف السيد عند هذه القضية بتجرد ومسؤولية، ليثير نقطةً غايةً في الأهمية، إذ يقول: «إننا عندما نتحدث عن يوم الغدير، فإننا لا نريد أن نتحدث عن حكاية للتاريخ، ليتحدث المتحدثون من خلال ذلك أن هذه قضية انتهت، وعلينا أن لا نحاول إثارتها من جديد، لأن إثارة مثل هذه القضايا ـ كما يقولون ـ قد تترك تأثيرات سلبية في واقع المسلمين، وفي وحدتهم التي يمكن أن تؤثر فيها مثل هذه الحساسيات التاريخية.

ولكننا نختلف مع كلّ هذا التيار، حيث نعتقد أن قضايانا الإسلامية التي تمثل مفاصل أساسية في تراثنا الإسلامي، تعتبر خطوطاً عمليةً للمسيرة الإسلامية كلها، فعندما نفكر في الإمام عليّ(ع)، ونؤمن بموقعه كرمز أوَّل بعد رسول الله (ص) للمسيرة الإسلامية، فإننا لا نستغرق في ذاته كشخص، ولا نتعصب له كشخص، ولكننا عندما نثيره في وعينا كرمز أول للإسلام، فإننا ننطلق من أنه(ع) وعى الإسلام كأفضل ما يعيه مسلم؛ فقد وعاه من خلال التربية التي انطبعت فيها شخصيته بشخصية رسول الله(ص،) فكان صورةً حيّةً عن شخصية الرّسول». (علي ميزان الحق: 85). وهذا ما أكَّده في غير موقف ومكان، أولم يقل(ص): «**إني تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيت، وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض**»، وقال: «**مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق، وإنما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطّة في بني إسرائيل، من دخله غفر له**». (أعيان الشّيعة: ج1، 170).

ولم يكتف الرسول(ص) بهذا كلّه، بل حاول حتى اللحظة الأخيرة التي سبقت التحاقه بالرفيق الأعلى، تقديم عليّ(ع) وإيكال أمر قيادة الرسالة إليه، في واقعتين مشهورتين كانتا محطّ إجماعٍ بين المسلمين، وإن اختلفوا في تأويلهما؛ الواقعة الأولى «جيش أسامة»، الّذي جهَّزه الرسول لغزو بلاد الروم، وأمَّر عليه أسامة بن يزيد بن حارثة مولاه، ولم يقف أحد من وجوه المهاجرين الأولين والأنصار إلا انتدب في تلك الغزوة، وفيهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وغيرهم... وواضح أن النبي الذي كان يشعر بدنوّ أجله ـ كما أشار إلى ذلك غير مؤرّخ ـ «عقد لأسامة بن زيد بن حارثة الإمرة، وأمره وندبه أن يخرج بجمهور الأمة إلى حيث أصيب أبوه من بلاد الروم، واجتمع رأيه على إخراج جماعة من مقدمي المهاجرين والأنصار في معسكره، حتى لا يبقى في المدينة عند وفاته من يختلف في أمر الرياسة ويطمع في التقدم على الناس بالإمارة، ويستتب الأمر لمن استخلفه من بعده، ولا ينازعه في حقّه منازع، فعقد له الإمرة، وجدّ في إخراجهم، وأمر أسامة بالبروز

عن المدينة بعسكره إلى الجرف، وحثَّ الناس على الخروج إليه والمسير معه، وحذرهم من التلوّم والإبطاء عنه، فبينما هو في ذلك، إذ عرضت له الشكاة التي توفي فيها». (أعيان الشيعة: ج1، 292).

والقضيَّة الثانية هي نتيجةٌ للأولى وأكثر خطورةً ودلالةً، إذ عندما علم الرسول ـ الذي كان يعاني آلام مرضه المبرحة ـ بتأخّر انطلاق جيش أسامة، استدعى ـ بعد أن «أمَّ الصلاة ـ أبا بكر وعمر وجماعةً ممّن حضر بالمسجد من المسلمين، ثمّ قال: «ألم آمركم أن تنفذوا جيش أسامة؟»، فقالوا: بلى يا رسول الله، قال: «فلم تأخرتم عن أمري؟» قال أبو بكر: إني كنت قد خرجت ثم رجعت لأجدّد بك عهداً، وقال عمر: يا رسول الله، إني لم أخرج لأنني لم أحبّ أن أسأل عنك الرّكب، فقال النبي(ص): «أنفذوا جيش أسامة» يكرّرها ثلاث مرات، ثم أغمي عليه... وبكى المسلمون وارتفع النحيب...ثم أفاق الرسول، فنظر إليهم ثم قال: «ائتوني بدواة وكتف لأكتب لكم كتاباً لا تضلُّوا بعده أبداً»، ثم أغمي عليه، فقام بعض من حضر يلتمس دواةً وكتفاً، فقال له عمر: «ارجع فإنَّه يهجر»، (وفي رواية أخرى «أن النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله». فاختلف الحاضرون، واختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي، قال رسول الله(ص) قوموا... وكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية، ما حال بين رسول الله(ص) وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم». (أعيان الشّيعة: ج1، 293 ـ 294؛ صبحي الصالح، النظم الإسلامية: 77).

من كلّ ما تقدم، نلاحظ أن المسلمين الشيعة الاثني عشرية يؤمنون إيماناً راسخاً بأن الرسول(ص) قد «نص» على أن عليّاً خليفته من بعده. والسؤال هنا الذي لا بدَّ من أن يطرح هو: هل إنّ المسألة عاطفية لأنه ربّاه منذ الصغر، أو هل هي مسألة القرابة حيث كان علي ابن عم النبي وصهره؟

يقول الشعبي مخاطباً معاوية، إن شر الناس هم الرافضة، وإنهم يهود

هذه الأمّة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانيّة، ولم يدخلوا في الإسلام رغبةً ولا رهبةً، ولكن مقتاً لأهل الإسلام، وإنهم كاليهود الذين قالوا لا تجوز الإمارة إلا في داود وأبنائه، فقالوا إنه لا تجوز الإمارة إلا في علي وأبنائه (العقد الفريد، 2: 409).

يطرح السيد هذا السؤال، كما يطرح سؤالاً آخر، وهو: هل أراد رسول الله(ص) أن يحب المسلمون علياً في الجانب العاطفي، وهل أطلق رسول الله ما أطلق من دون أن يكون هناك هدف كبير يرتبط بالإسلام كله في امتداداته ورساليته؟ ويرد السيد على أمثال الشعبي: فيقول:

«إنّ المسألة ليست مسألة قرابة، وذلك لأنّ القرآن الكريم ألغى حساب القرابة في مسألة الموقع والقيمة، فقد تحدث الله سبحانه وتعالى عن أبي لهب، عمّ النبي، في الوقت الذي لم يتحدث عن أبي جهل، وقد ذكر تعالى في كتابه المجيد، قوله عزّ وجلّ رداً على سؤال إبراهيم(ع): **﴿قال ومِن ذريّتي قال لا ينالُ عهدِيَ الظالمين﴾** (البقرة: 124)، وفي قوله لنوح(ع): **﴿قال يا نُوحُ إنّه ليس من أهلِكَ إنّه عملٌ غير صالح﴾** (هود: 46). ولذلك فمجرَّد القرابة في الرحم، أو في النسب والمصاهرة، لا تصلح لأن تكون أساساً للموقع، بل لا بدَّ من أن تنطلق من خلال أسس واقعيّة فيما تفرضه حركة القيمة في الواقع.

ولذلك، فإن حديث النبي(ص) عن علي(ع) لم ينطلق من هوى شخصي عاطفي، أو مراعاةً لقرابته منه، لأن هواه(ص) هو هوى رسالته وخطّه وإخلاصه وانفتاحه على كل ما يرضاه الله سبحانه وتعالى؛ وذلك قوله تعالى: **﴿وما ينطِقُ عن الهوى* إنْ هُوَ إلا وحيٌ يوحى﴾**»(النجم: 3ـ4). (نظرة إسلامية حول الغدير، ص: 26 ـ 27).

وخلاصة القول، أن الشيعة يرون أن الإمامة تثبت بالنص، وأن النبي(ص) أوصى بالإمامة من بعده لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) ولذرّيته، وذلك لسبب بسيط، وهو «أن أهل البيت(ع) لم يتحركوا في كل حياتهم من خلال منطلقاتهم الذاتية، لتكون هناك ذاتية تتحرك في خط إمام، وذاتية أخرى تتحرك في خط إمام آخر، وإنما كانت المسألة

في كل المواقع أنهم أصحاب رسالة، وأنهم الأمناء على الرسالة، وأنهم الذين اصطفاهم النبي(ص) من خلال اصطفاء الله لهم ليكونوا الحافظين للرسالة فكراً، عندما تكون المسألة مسألة الأسلوب للدعوة». (المعارج، الأعداد: 28 ـ 31: 688).

وعلى هذا الأساس نفهم مسألة الإمامة، وأنَّ ارتباطنا بالأئمَّة(ع)، منذ عليّ(ع) حتى الحجّة(عج)، هو ارتباط بالقيادة التي نأخذ منها ما تركته لنا من تراثٍ في تفسير القرآن بحقائقه، وفي تحريك السنة في حياتنا العامة، لأن الأئمة(ع) إذا كانوا قد فارقونا عندما انتقلوا إلى رحاب الله، وعندما غاب إمام الزمان(عج)، فإنهم لم يتركونا في فراغ، بل أعطونا علماً من علمهم، وتراثاً من تراثهم، وهذا ما أخذ به العلماء الذين أراد النبي(ص) أن نأخذ منهم ما تركه لنا من كتاب الله وسنَّته، وما تحرك به خلفاؤه من أئمة أهل البيت(ع)، عندما قال: **«العلماء ورثة الأنبياء»**. (مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م: 24).

ثالثاً: صفات الإمام

يذكر الماوردي أنَّ الشروط المعتبرة في أهل الإمامة سبعة: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النّوازل والأحكام، وسلامة الحواسّ من السّمع والبصر واللّسان ليصحّ معها مباشرةً ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى سياسة الرّعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، وأخيراً النسب، وهو أن يكون من قريش، لورود النص به... وذلك لأن أبا بكر احتج «يوم السقيفة» على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها، بسماعه النبي يقول: **«الأئمة من قريش»**. (نظام الحكم: 31 ـ 32).

أما ابن حزم، فيرى أنَّ الإمام يجب أن يكون بالغاً، ورجلاً وليس امرأةً، متقدماً لأمره، عالماً بما يلزمه من فرائض الدين، متّقياً الله بالجملة، غير معلن بالفساد في الأرض... وبعد أن ذكر ابن حزم تلك الشروط، واستدلَّ لكل واحد منها، قال إنه يستحب مع ذلك أن يكون

عالماً بما يخصه من أمور الدين من العبادات والسياسة والأحكام، مؤدياً للفرائض كلها لا يخلُّ بشيء منها، مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهراً، مستتراً بالصغائر إن كانت منه. فهذه أربع صفات يكره أن يلي الإمامة من لم ينتظمها، فإن ولي فولايته صحيحة ونكرهها (كذا!!) وطاعته فيما أطاع الله فيه واجبة، ومنعه مما لم يطع الله فيه واجب...

ثم ينتهي ابن حزم إلى القول: والغاية المأمولة فيه (أي في الإمام)، أن يكون رفيقاً بالناس في غير ضعف، شديداً في إنكار المنكر في غير عنف ولا تجاوز للواجب، متيقظاً غير غافل، شجاع النفس، غير مانع للمال في حقه، ولا مبذِّرٍ له في غير حقه. ويجمع هذا كله أن يكونَ الإمام قائماً بأحكام القرآن وسنن رسول الله، فهذا يجمع كلَّ فضيلة (الفصل... ج4: 66 ـ 67).

هذا وقد ذهب بعض فقهاء أهل السنَّة والجماعة إلى عدم اشتراط العلم المؤدي إلى الاجتهاد في أصول الدين، ولا الشجاعة في تدبير أمور السلم والحرب وإقامة الحدود، وذلك لندرة اجتماع هذه الأمور في واحد، وقالوا إنه من اليسير تفويض ما يقتضي الشجاعة من تدبير الحرب وقيادة الجيش ونحو ذلك، إلى من هو جدير بذلك بأمر الإمام، كما يمكن استفتاء العلماء والفقهاء في أمر الدين والأحكام الفقهية الشرعية.

وأخيراً، لا يرى الفقهاء الأحناف اشتراط العدالة لصحة عقد الإمامة، فيجوز أن يتولى الإمامة الفاسق مع الكراهة (نظام الحكم: 34 ـ 35).

أما ابن خلدون، فيرى أن شروط هذا المنصب هي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء، مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس من تلك الشروط الأربعة هو القرشيّ. وبعد هذا، تكلّم عن الحكمة في اشتراط كلّ من تلك الشّروط الأربعة، فذكر أنه يشترط في الإمام العلم، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال.

وما اشتراط العدالة، فلأنّ الإمامة أكبر منصب ديني في الأمة

والدولة، وهو ينظر في سائر المناصب التي تشترط العدالة في كلّ منها، فيكون من الأولى اشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة بفسق الجوارح في ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتفائها بالبدع في الاعتقادات خلاف.

والمراد باشتراط الكفاية في الإمام أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهماء، قوياً على معاناة السياسة، وذلك كلّه ليصحَّ له ما جعل عليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير مصالح الأمّة.

وأخيراً، فإنَّه يشترط فيه سلامة الحواسّ من النقص والعلة، كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل، كاليدين والرجلين، لتأثير ذلك في الرأي والعمل، وفي القيام بما ينبغي بما جبل عليه. وإن كان فقد بعض ذلك مما يشين في المنظر فقط، كذهاب إحدى هذه الأعضاء، يكون شرط السلامة منه شرط كمال. (المقدمة: 152 ـ 153).

تلك هي الشروط الأربعة التي يجب في رأي ابن خلدون أن تتوافر في الإمام أو رئيس الدولة، والتي يفهم من كلامه أنه لا خلاف فيها، ولكننا رأينا مما ذكرناه آنفاً من آراء غيره، أن في بعضها خلافاً بين الفقهاء والعلماء.

بقي بعد ذلك النسب القرشي، وهو شرطٌ يختلف فيه من أوّل نشأة الخلافة، وعنه يقول ابن خلدون إنه شرطٌ واجبٌ لإجماع الصَّحابة عليه يوم السقيفة، ولاحتجاج قريش على الأنصار لما هموا ببيعة سعد بن عبادة سيد الخزرج، ثم قالوا: منّا أمير ومنكم أمير، بقوله(ص): الأئمة من قريش، ولاحتجاجهم أيضاً على الأنصار بأنَّ النبيَّ(ص) أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم، ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم، لم تكن الوصية بكم، فحجُّوا الأنصار حتى رجعوا عمَّا كانوا قد همّوا به، وعن قولهم منّا أمير ومنكم أمير.

ولكن ضعف أمر قريش، وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، فعجزوا عن حمل الخلافة، وغلبتهم العجم الذين صار الحل والعقد فيهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحقّقين، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية، واستندوا إلى بعض الأحاديث والآثار التي خرجت مخرج الفرض والمبالغة، فلا يصحُّ الاستدلال بها، وذلك مثل قوله(ص): «اسمعوا وأطيعوا، وإن ولي عليكم عبدٌ حبشي كأنَّ رأسه زبيبة»، فإن هذا الحديث ومثله من الآثار، خرج مخرج التمثيل والفرض، لإيجاب السَّمع والطاعة للإمام، ولكلّ والٍ من ولاة الدولة الإسلاميَّة. (نظام الحكم، ص: 37 ـ 38).

ومن القائلين بنفي اشتراط النَّسب القرشيّ، القاضي أبو بكر الباقلاني، المتوفَّى سنة 402هـ، وذلك لما رآه من ذهاب عصبيّتهم وشوكتهم، واستبداد ملوك العجم على الخلفاء. ولكن بقي الجمهور على القول باشتراط هذا الشَّرط، وعلى القول بصحَّة عقد الإمامة لقرشي ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين. (م.ن.: 38).

ومن غرائب هذا النّمط من التفكير، أنَّ الذين قالوا بأنَّ الأئمة من قريش، هم أنفسهم الذين قالوا بكره العرب لاجتماع النبوّة والإمامة في بني هاشم، وحالوا دون وصول عليّ إلى الخلافة، «خوفاً من استحالة الخلافة إرثاً لبني هاشم لو اختاروا عليّاً كرم الله وجهه». (النظم الإسلامية، ص: 262 ـ 263)، وقد عبَّر الإمام(ع) عن تناقض موقفهم هذا بعبارته المشهورة: **«احتجوا بالشجرة وتركوا الثَّمرة»!**

والواقع أنَّ الباحث الذي ينظر بعين النقد إلى مجمل الآراء التي سبق ذكرها، والمستقاة من مصادر فقهاء أهل السنَّة والجماعة، يلاحظ تفاوتاً فيما بينها لجهة الاقتراب من جوهر الإسلام والبعد عنه، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بتسويغ ولاية القهر والغلبة وإمكان مبايعة البرّ والفاجر!! إلى ما هنالك من مواقف أخرى تستدعي المناقشة.

ولكنّ لا مجال لها الآن، كما نلاحظ مدى تأثر مواقفهم من هذه المسألة العقدية المهمة بالظروف والمتغيرات التاريخية.

وماذا عن الشيعة؟ تميَّزت الشيعة الإمامية عن بقية المذاهب الإسلامية بقولها بعصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها من جميع المعاصي، كبيرها وصغيرها، وفسَّروا آيات القرآن التي توهم نسبة المعصية إلى الأنبياء تفسيراتٍ تستحقُّ النظر إليها بروحٍ مجرَّدة. (عقيدة الشيعة الإمامية: 90 ـ 103).

وهذا ما يؤكّده السيِّد بقوله: «أنا أعتبر أن مسألة العصمة منطلقة من طبيعة النبوة، ومن طبيعة الإمامة، فلا يمكن أن يكون شخص نبياً غير معصوم أو إماماً غير معصوم، فالإمامة هي امتداد للنبوَّة من دون نبوَّة، وكما أن على النبيّ أن يجسد الحق في عقله وعمله وحياته، فلا بدّ للأئمّة، أولهم وآخرهم، من أن يجسدوا ذلك في عصمتهم.

وإذا كان القرآن قد جاء بقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾** (الأحزاب: 33)، والمقصود بهم أصحاب الكساء، كما أجمع المفسرون على ذلك، فمعنى ذلك أننا لا نقتصر عليهم في العصمة، ولكننا نشمل بذلك جميع الأئمة». (الندوة، ج2، دار الملاك، ط4، 1998: 388).

ولا يعني هذا بأيّ حال أنَّ النبوَّة والإمامة واحد، إذ يقول في معرض تفسيره للآية التي نزلت في إبراهيم الخليل: **﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾** (البقرة: 124)، إنَّ إبراهيم هو إمام من حيث هو نبي، ونبي من حيث هو رسول، وإمامته ونبوته ورسوليته ومخاللته لله، كلها ناشئة من عبوديته لله عزَّ وجلَّ... فالنبي عبد الله: «أشهد أن محمداً عبده ورسوله»، فهو نبي الله وخاتم النبيين، وهو رسول الله وعبده، وهو الإمام، لا الإمامة بالمعنى الاصطلاحي الذي يراد به «الولاية»، ولكن بمعنى القيادة وإمامة العقل والرّوح والحركة، فعلى هذا الفهم، فإن كلَّ نبي إمام بالمعنى الواقعي للإمامة.

والرسول(ص) إذ يقول لسيّد الوصيّين عليّ(ع): **«أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»**، فلأنّه إمام ووصي، وإن لم يكن نبياً، فكلُّ نبي إمام، والعكس ليس صحيحاً.

ومع ذلك، يرى السيِّد أنَّ ولاية المعصوم وإمامته غير متوقِّفة على اقتناع الناس بها، إذ لو كانت المسألة تحتاج إلى انتخابات، لما نجح النبي في نبوّته في أوّل عهد الدعوة الإسلامية، لأنه لم تكن له في ذلك الوقت الشَّعبية الكافية، بل لقد رفضه أكثر الناس، فإذا كان المعنى أن المعصوم ـ نبيّاً أو غير نبي ـ لا يصل إلى مقامه إلا باقتناع الناس، لما وصل إليها أحد. فالمسألة هنا هي أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يصطفي **﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾** (الحج: 75).

ولذلك، فإن إرسال النبي وولايته ودوره أمر إلهي أراد الله سبحانه وتعالى أن يطيعوه فيه. (الندوة ج4، دار الملاك، الطبعة الثانية 2000م/ 1421هـ: 440 ـ 441).

ونظراً إلى أهميّة هذه القضية، أعني مسألة العصمة، يتوقَّف السيد عندها طويلاً في غير مكان ليتساءل: هل النبي مجرَّد مصلح اجتماعي؟ أو هل هو مجرَّد ساعي بريد بين الله وخلقه يتلقَّى الوحي وينقله إلى الناس وتنتهي مهمته عند هذا الحد؟ فهؤلاء يمكن أن يصيبوا ويمكن أن يخطئوا، ولكنَّ «النبي هو إنسان جاء من أجل أن يغيِّر العالم على صورة رسالته، أن يغيره من الداخل، وأن يغيره من الخارج، والإنسان الذي يقوم بهذا الدور كيف يمكن أن يخون دوره... ادرسوا كلَّ مفردات هذا الدور، سترون أنَّه جاء من أجل أن يطهِّر الناس من الداخل، فكيف يمكن أن يطهرهم والشَّوائب ـ تقدَّس عن ذلك ـ في داخل شخصيّته؟!...

جاء يربط الناس بالحق، فكيف يمكن أن يقترب الباطل إلى فكره، أو إلى عاطفته، أو إلى مشاعره. لقد جاء من أجل أن يركّز الحق قولاً وفعلاً، فكيف يمكن أن يكون باطلاً في فكره وقوله؟! ولقد جاء من أجل أن يجعل الإنسان طاهراً من الدَّاخل، فكيف يمكن أن يكون داخله قذراً؟! وجاء من أجل أن يركِّز الاستقامة في خط الإنسان، فكيف لا يكون مستقيماً؟! **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾** (الجمعة: 2). والتزكية بمعنى الطَّهارة من الداخل، يزكّي حياتهم، ويزكّي عقولهم، ويزكّي قلوبهم، ويزكّي حركتهم **﴿وَيُعَلِّمُهُمُ**

﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ يعلّمهم بالكلمة والقدوة، **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾** (الأحزاب: 21). لذلك، فأنا أعتبر أن دور النبي(ص) ـ يقول السيد ـ هو أن يربط الناس بالحق وبالنقاء وبالصفاء وبالاستقامة، فكيف يمكن أن لا يكون معصوماً؟!

أما مسألة هل إن العصمة اختيارية أو هي غير اختيارية، فما هذا الجدل؟ هل كان مختاراً أو ليس مختاراً؟ هل كان معصوماً بالاختيار أو معصوماً بلا اختيار؟ وكيف يكون معصوماً، هل الله خلقه معصوماً؟ ذاك علمٌ لا يضرُ من جهله، ولا ينفع من علمه، فالمهم أن نؤمن بعصمته، حتى يكون في كلّ حركة إنسانيته فكراً وقولاً وعملاً، رسولنا الذي نقتدي به. والأئمة(ع) في عقيدتنا، هم الّذين يتحرَّكون من أجل حراسة كلّ هذا القدر، ولذلك، فلا بدّ من أن يذهب الله عنهم الرجس، ولا بدَّ من أن يطهرهم تطهيراً، ولذلك، فإنهم هم المعصومون في كلّ عناصر إنسانيتهم، ولا ينافي العصمة أن يصدر خلاف الأولى تأكيداً لإنسانيتهم. (الندوة، ج1، دار الملاك، ط5، 1998: 367 ـ 368).

ويستدلُ السيد على عصمة الأئمة جميعاً بآية التَّطهير، والزَّهراء(ع) تشاركهم في ذلك: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾** (الأحزاب: 33). ثم إذا عرفنا أنَّ الإمامة تمثّل الامتداد العملي للنبوَّة، فهي ليست بنبوّة، لأنه «لا نبي بعدي»، ولكنّها تمثل الامتداد العملي الوظيفي للنبوَّة، من حيث ملاحقتها لكلّ العناصر الإسلامية، والعمل على حمايتها من التحريف والتغيير، وقيادة الواقع الإسلامي على أساس قاعدة الحق في العقيدة والعاطفة والحركة والحياة في الشّؤون العامّة والخاصّة، بحيث لا يمتزج فيها الحق بالباطل، الأمر الذي يفرض أن يكون الإمام حقاً كله في جميع المواقع.

ولذلك، لا بدّ للنبوَّة من أن تنطلق من أجل تغيير الكون، وتغيير الإنسان، على أساس القيم الروحية التي يريد الله للإنسان أن يتعبد بها. لذا، فإنَّ الإنسان الذي لا يمثل كل الطهارة، وكل الحق، لا يمكن أن توكل إليه مهمة الإمامة والنبوَّة، ولا يمكن أن يغيّر الحياة على أساس

الحقّ، وأن يغيّر الحياة على صورة الإسلام، فيما المعاصي أو الأخطاء تتحرك في حياته.

وعندما ندرس دور النبوّة ودور الإمامة، نعرف أنّه لا بد من أن يكون النبي والإمام معصومين (الندوة، ج1: 368 ـ 370).

وخلاصة القول ـ كما يرى السيد ـ أن الأنبياء والأئمة معصومون بكلّهم؛ معصومون عصمة العقل فلا ينكرون إلا بالحقّ، وعصمة القلب فلا يحبون ولا يبغضون إلا بالحق، وعصمة الحركة فلا يتحركون إلا بما يرضي الله، سواء كان ذلك في شؤون التبليغ أو في الشؤون العامة الصغيرة والكبيرة، فنحن نعتبر أن العصمة تنطلق من معنى النبوة، ومعنى الإمامة. . . . فالنبوة. . . منصب إلهيّ غير عادي، يريد الله فيه من خلال النبي ورسالته أن يجعل العالم على صورة الحق. لذلك من كانت مهمته أن يركّز الحق في العالم، فلا يمكن أن يكون في شخصيته شيء من الباطل، والإمامة هي امتداد للنبوّة، ولكن بدون نبوّة. (م.ن.: 397 ـ 398).

ومهما يكن من أمر، فإنّنا نلاحظ أن مفهوم العصمة بحدّ ذاته، على الرغم من بعده الماورائيّ لدى الشيعة، يكاد يلتقي مع معظم ما ورد لدى عدد من فقهاء السنة وعلمائهم، وخصوصاً ما ذكره ابن خلدون في تصوّره للحاكم الأمثل، إذ إنه يقوم على اعتبار العصمة تكون مع التمكن من الطاعة والمعصية، وتحصل العصمة نتيجة اتصاف المعصوم بأمور أربعة:

ـ أن يكون الإنسان قويَّ الإرادة لا ينقاد مع شهواته.

ـ أن يكون الإنسان عالماً بفوائد الطاعة ومضارّ المعصية.

ـ وجود البيان من الله تعالى ووصوله إلى المكلَّف.

ـ أن يحاسب على الخطأ ولو كان نسياناً وسهواً.

والعصمة في النهاية لطف من الله يفعله سبحانه وتعالى بالمكلَّف، بحيث لا يكون له داع لترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك. (عقيدة الشيعة الإمامية: 88 ـ 89).

ويذهب الشيعة إلى أنَّ الإمام بعد الرسول(ص) هو أمير المؤمنين علي(ع)، ويسوق الطوسي أدلّة حصر الإمامة في علي(ع)، بأن الإمام لا بدَّ من أن يكون مقطوعاً بعصمته، ولم يتوافر الشَّرط المذكور إلا في الإمام(ع)، ويكون الإمام أفضل الخلق، ولا تتحقق تلك الصفة لغيره.

ويعتقد الشيعة أن نص النبي على إمامة علي، لا يقتصر عليه، بل يتسلسل في الأئمة المعصومين من ولده، وهم الحسن، ثم الحسين، فعلي بن الحسين، ثم محمد الباقر، فجعفر الصادق، فموسى الكاظم، فعلي الرضا، فمحمد الجواد، فعلي الهادي، فالحسن العسكري، فالإمام الغائب المهديّ المنتظر محمد بن الحسن.

كلمة أخيرة فيما يتعلّق بموضوع العصمة، إذ يرى السيّد أنَّ العصمة تكون لاحتواء واقع النَّاس، لأنَّ النَّاس تتبع من تثق به، ولا تتبع من لا تثق به، فلو أنَّ الله أرسل أنبياء غير معصومين، أو أن النبيّ عيَّن بأمرٍ من الله أئمةً غير معصومين، فإن الناس لا تثق بهم، وبالتالي، فإنَّ أثر النبوَّة أو أثر الإمامة يكون قد فقد. لذلك، فإن السيد يخالف ما ذهب إليه بعض فقهاء الشيعة (الشيخ الصدوق أو أبوه أو شيخه) من قولٍ بأن أوَّل علامة من علامات الغلوّ هو نفي السَّهو عن الأئمَّة، كما عارض ما ذهب إليه بعض علمائنا، ومنهم السيِّد الخوئي (رحمه الله)، بأنَّه ليس من الممتنع أن يسهو النبيّ أو الإمام في غير موقع التَّبليغ، ولكن الممتنع فقط هو أن يسهو في التَّبليغ. (مسائل عقائدية، دار الملاك، ط2، 2001م/ 1422هـ: 78 ـ 79).

وبالتالي، فهو يؤكِّد انطلاقاً من كون دور الإمام امتداداً لخطِّ النبوّة. . . أن الإمام لا بدّ من أن يكون معصوماً تماماً كما هو النبيّ، وهي عصمةٌ تشمل جوانب التبليغ وغير التبليغ، ذلك أن الشخصية لا تعيش ازدواجاً في واقع الإنسان، فالإنسان الذي لا ينسى في مسألة التبليغ لا ينسى في المسائل الأخرى، والإنسان الذي ينطلق بالحقّ في التشريع وفي التبليغ، لا بدَّ له من أن ينطلق بالحقّ في الجوانب الأخرى، لأنه لن يكون كذلك إلا إذا كان الحق أساسياً في شخصيته. (مسائل عقائدية: 79 ـ 81).

وعلى الرَّغم من موقف العديد من كبار علماء الشّيعة ـ بمن فيهم

السيِّد ـ من موضوع العصمة هذه وتأكيدها بما لا يقبل الجدل، إلا أن هناك مواقف أخرى متمّمة لهذا الموضوع، نادراً ما يتوقف عندها مفكّرو السنّة وفقهاؤهم، وإن كانت تقرب عقائد الشيعة الإمامية من عقائد «أهل السنة والجماعة»، أذكر على سبيل المثال، موقف الشيعة الواضح من قضية الإمامة، وهو موقفٌ يتجاهله أهل السنَّة، مع أنَّه بيِّنٌ ظاهر في العقيدة الإسلاميَّة الشيعيَّة والمذهب الجعفري، بل ويتَّهمون الشيعة بنقيضه. فقد زعم بعض أهل السنّة، أن الإيمان عند الشيعة هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام، وذهب بعضهم إلى أكثر من ذلك، فزعم أنَّ الشيعة تذهب إلى أن أسس الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية التي هي أصل الأركان، وفي كل الأركان رخصة لا يوجب تركها الكفر، أما الولاية، فلا رخصة فيها، وتركها في أيِّ حال كفر!! (مقالات الإسلاميين: 125).

والواقع أن فقهاء الإماميَّة يرون أنَّ أصول الدين التي يلزم الاعتقاد بها، ويتوقّف عليها الإسلام عند المسلمين الشّيعة الإماميَّة، هي: التَّوحيد، والنبوّة، والمعاد، مع اشتراط عدم إنكار شيءٍ من ضروريات الدين. أمَّا ما يلزم الاعتقاد به، ولكن فقده لا يخلُّ بالإسلام، فالعدل والإمامة.

وعلى كل حال، فإنّ القول بأنَّ الشيعة تحكم بكفر من ترك الولاية، هو افتراء على الشيعة، فالولاية ليست من ضروريات الدِّين. (حمود: الثقافة الإسلامية، العدد الثالث عشر، 1407هـ/ 1987 : 119).

ومنعاً لكلِّ التباس أو مفاضلة بين الرسول والأئمة، ينبغي أن يكون واضحاً تماماً أن المسلمين الشيعة الإثني عشرية، يرون أن من أنكر نبوَّة محمّد، أو قال بوجود نبي بعده، أو بمشاركة أحد له في النبوّة، يعتبر خارجاً عن الإسلام. أما من أنكر إمامة الأئمة الإثني عشر، فلا يخرج بذلك عن الإسلام، لأن إمامتهم ليست من ضروريات الدين، بل من ضروريات المذهب. (أعيان الشيعة، م1: 39)، كما أنَّ موقف السيد من هذه النقطة غاية في الوضوح والإبانة.

يقول السيد ما نصُّه بالحرف، إن الإمامة: «هي من أصول المذهب،

ويمكن أن تكون من فروع الدين، وإنما نقول من أصول المذهب، لأن الذي لا يعتقد بالإمامة ليس شيعياً، ولكن من لا يعتقد بالإمامة فهو مسلم.

وأمّا بالنسبة إلى المسلمين الآخرين، فلا نقول إنهم كفرة إذا لم يقولوا بالإمامة. فالإمامة من حقائق الدين، ولكن ليست من أصوله، وحقائق الدّين ليست فقط خمسةً، بل هي عديدة. ولكنّنا نقصد بأصول الدين تلك التي بها يكون المسلم مسلماً، وبإنكار بعضها يكون كافراً. وبهذا، فأصول الدين ثلاثة: (التوحيد، والنبوّة، والإيمان باليوم الآخر)، لأنَّ أصول المذهب يمكن للإنسان المسلم أن يبقى مسلماً من غير الاعتقاد بها، لكنه يعاقب بإنكارها، وليس معذوراً في ذلك، فهو مخطئ ومنحرف. . . (ذلك) أن ولاية أهل البيت(ع) بمعنى الإمامة والخلافة عن النبي(ص)، وبمعنى العصمة لهم، ثابتة لدينا ثبوتاً قطعياً، ولم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية، كما ورد في الحديث عنهم(ع)، وهي من ضرورات المذهب القطعية». (مسائل عقائدية: 66 ـ 70).

وهكذا نلاحظ أنَّ السيِّد يرى الإمامة من ضرورات المذهب وليس من ضرورات الدين، كما لا يعتبرها أصلاً من أصوله. واللافت أنَّ من اعتبرها من علمائنا أصلاً، كان صريحاً في تأكيد أن عدم الاعتقاد بها لا يخرج المرء عن الإسلام، ولا يجعل منه كافراً. (أصل الشيعة وأصولها: 104).

مما تقدّم، يتبيّن أن عقيدة الشيعة في الإمامة، لا تبرر اتهامهم بالخروج على الإسلام، وأن مواقف غالبية المسلمين من بعض الصَّحابة، قد تضارع ـ بل أحياناً تتجاوز ـ مواقف المسلمين الشيعة من أئمة آل البيت(ع)، حيث إنهم يعصمونهم بالفعل دون استعمال الكلمة، ويجعلونهم أفضل الناس بعد رسول الله. (الفتاوى الكبرى، مجلد1: 475)، وهذا ما يقوله الشيعة عن أئمة أهل البيت(ع).

ومع ذلك، بقي هؤلاء «سنّةً» وأصبح أخوانهم من المسلمين «شيعةً»، علماً أننا إذا تجاوزنا هذه القضيَّة، أعني قضية «الإمامة» وجوهر العقيدة الإسلاميَّة يسمح بتجاوزها ـ إذا صفت النيات ـ أصبحت الفروقات التي

بين «السنة» و«الشيعة» فروقاتٍ عرضيةً، كالفروقات القائمة بين مذاهب أهل السنة، كتلك التي تميز المذهب المالكي عن المذهب الشافعي أو الحنفي مثلاً. (أصل الشيعة وأصولها: 107).

وإذا وضعنا جانباً كل تفكير غيبي، ونظرنا إلى قضية الإمام في الإسلام، فإنّنا نلاحظ أن الشيعة تشدّدت في الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم المسلم، لأنه يشرف على شؤون الدين والدنيا، وقالت بعصمة الإمام. وهذا أمر يبدو مستهجناً لأول وهلة، مع أن «السنّة» «عصمت» الحاكم (على الأقلّ فيما يتعلق بالخليفتين الأولين) دون أن تستعمل الكلمة، وذلك عندما قرّرت أن الأمّة لا تجتمع على ضلالة.

وإذا كانت «الشيعة» قد بقيت على تشدّدها عبر العصور، فإنّ «السنّة» ما لبثت أن تساهلت، إلى حدّ أنها جعلت الأمر لمن غلب، سواء كان براً أو فاجراً. وكان من الطبيعي أن يصل الفقه السني إلى هذه النتيجة، لأنَّ من يعود إلى ما جرى في سقيفة بني ساعدة، يلاحظ أن خلافة أبي بكر، التي أدّى إليها أسلوب اتّبعه عمر في تأمين البيعة لصاحبه، أقرّت هذا المبدأ بشكلٍ أو بآخر (تاريخ الطبري، 3: 200 ـ 201 ـ 202؛ شرح النهج 1: 85).

وما كان مستتراً في هذه الحادثة، كان صريحاً عندما قام عبد الله بن عمر بالصلاة بالناس إثر وقعة الحرّة، وقال لإسكات المحتجّين: نحن مع من غلب! (حمود، الثقافة الإسلامية، عدد 13: 102).

ولكنَّ سلوك الخليفتين الأوّلين الأقرب إلى المثل الإسلاميّة حجب هذه الحقيقة عن عيون الباحثين فترةً من الزمن، ولم يتنّبهوا إلى خطورة السابقة إلا بعد أن أصبحت سنّةً أوصلت إلى الحكم في الإسلام أناساً كانوا أبعد ما يكون عن الإسلام والمسلمين في العصرين الأموي والعباسي، وفي سائر مراحل التاريخ الإسلامي.

لعلني بعد هذا كلّه، أستطيع أن أستنتج أن قضية الإمامة، على أهميتها في المذهب الشيعي، لا تعتبر أساساً في دخول إنسان ما إلى حظيرة الإسلام، كما لا يمكن أن تعتبر سبباً ـ في حال عدم الإيمان بها ـ

لخروجه منها، ومن هنا يأخذ القول: «لا سنّة ولا شيعة» معناه الحقيقي، فالكل مسلمون يؤمنون بالله ورسوله واليوم الآخر.

ولقد كان لاعتقاد الشيعة وعصمة الأئمة، ومسألة غيبة الإمام الحجة(عج)، أكبر الأثر في محاولة البعض نسج أساطير وأوهام حول عقيدة الإمامة لدى الشّيعة في القديم والحديث على حدٍّ سواء. وقد سبق لنا أن كتبنا شيئاً حول هذا الموضوع في بحثنا عن مفهوم التقية لدى سماحة السيّد، ولكنّنا نرى أن هذا البحث في الإمامة يبقى ناقصاً ما لم نتوقف عند حقيقة النظرة إلى الأئمّة ودورهم في فكر السيِّد.

يرى السيِّد أنَّ للحديث عن أهل البيت والقرآن خصوصيّةً مميزةً تختلف عن أية خصوصية لأية جهة إسلاميّة بعد النبي محمد(ص)، وذلك من خلال الحديث المتواتر عن النبيّ(ص): **«أيها النّاس، إنّي تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»** فالعلاقة بين الكتاب وبينهم ليست علاقة مقارنة بين موقع وموقع، لينفرد كل واحد من الطّرفين بذاتياته في دوره وحركيته، بل العلاقة علاقة ارتباط عضويّ، ينفتح فيه أحدهما على الآخر، لينطلق أهل البيت في عملية تفسير وتوضيح وتطبيق للقرآن، وتحريك لمفاهيمه في الواقع الإنساني في الحياة، من خلال الوعي الذي عاشوه في معانيه، وانفتحوا فيه على آياته في خطِّ العلم النبوي الّذي علّمه رسول الله(ص) للإمام علي(ع).

وفي ضوء هذا، فإنّ قيمة الأئمّة أنهم كانوا ينطقون بالقرآن، ويتمثّلون معانيه، ويوضحون مفاهيمه، ويستخرجون حلاله وحرامه، ويستوحون آياته... وهكذا نجد كيف يفتح القرآن على العترة، وكيف تحرّكت العترة في خطّ القرآن دعوةً وتفسيراً وتوضيحاً وعملاً، فهم التجسيد الروحي والفكري والعملي لكلِّ آياته ومعانيه ومناهجه وحركته في الحياة. (المعارج، المجلد السادس، السنة الثامنة، الأعداد 28 ـ 31، 1418هـ/ 1997: 671 ـ 742).

وقد أكّدت العترة الطاهرة أن القرآن هو القاعدة الأصلية المعصومة التي ينطلق منها كلُّ فكر إسلامي، وكل حكم شرعي، في أيِّ مفهوم من

المفاهيم الإسلامية، وفي أيّة حركة ينطلق بها الواقع الإسلامي. وهذا ميزان الفصل بكلّ ما يروى من أحاديث السنة عن النبي(ص)، فقد روي عن الإمام الصَّادق(ع) قوله: **«كلُّ شيء مردود إلى الكتاب والسنَّة»**، و**«كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»**. وكان أبو جعفر وأبو عبد الله يقولان: **«لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنّة نبيه»**. (المعارج، الأعداد 28 ـ 31: 674).

من هذا كله، ينطلق السيّد ليؤكد أن هذا هو الخطّ الذي يحمي لنا المفاهيم الإسلامية من الانحراف، من خلال ما يضعه الوضّاعون من أحاديث الغلوّ والكفر والانحراف، بما لا يتلاءم مع ظاهر القرآن وروحه. (م.ن.: 675).

وإذا لاحظنا الطَّريقة التي جرى عليها أئمَّة أهل البيت(ع) في التفسير، فإنَّنا نرى أنها تسير على المنهج العام في تفسير الكلمات بظواهرها، ورفض التفسيرات التي لا تنسجم مع الظهور اللفظي للمفردات والتَّراكيب، إذا لم تكن هناك حالية أو مقالية تصرف اللَّفظ عن ظاهره بما ينقله من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازي أو الكنائي، فقد ورد في بعض أحاديثهم **«إن الله لا يخاطب عباده بما لا يفهمون»**. (م.ن.: 676).

وواضحٌ هنا موقف السيّد الذي لا يقبل اللَّبس أو التأويل، بالابتعاد عن كل ما نسج عن دور الأئمَّة من أساطير لدى العديد من علماء أهل السنَّة وبعض المستشرقين، حيث كثر الكلام عن اتصال الإمام الدائم بالعلم الإلهيّ، وعن انتقال العلم الغيبي بعد تسلسلٍ طويلٍ في أرواح الروحانيين من الملائكة والأنبياء، وأنه كان في البدء مادةً نورانيةً انتقلت من نبي إلى نبي حتى وصلت محمد ومنه إلى علي وفاطمة، وأمثال ذلك من هذه الآراء. (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2: 222 ـ 229).

وقد جارى بعض المستشرقين هؤلاء السنَّة في بعض أفكارهم، مستندين إلى أحاديث منسوبة إلى الرّسول أو الأئمّة يضعّفها ثقاة الشيعة، من مثل الحديث الضعيف: «أنا وعلي من نور واحد»، و«أرسل علي مع كافة الأنبياء سراً وأرسل معي جهراً»، ليخلصوا إلى القول بأن الشيعة

تؤمن بظاهر وباطن، وأن الإمام رجل ملهم ذو إرث روحي يتمسك بالظاهر وبالباطن معاً. (تاريخ الفلسفة الإسلامية: 94).

بل ويذهب بعض هؤلاء إلى أبعد من ذلك، عندما يؤكد أن من يهمل الباطنية فقد أهمل التشيع نفسه. ويرى أن الشيعة الحقيقيين هم أولئك الذين يحملون أسرار الأئمة، أما الذين زعموا ويزعمون وقف تعاليم الأئمة على الظاهر، أي على بعض مظاهر الفقه والطقوس، فإنهم يعرضون عمّا هو جوهر التشيّع ويتجاهلونه! (تاريخ الفلسفة الإسلامية: 69 ـ 85). والمؤسف أنّ هذا الإصرار في تأكيد الباطنية في عقيدة الشيعة، أمرٌ متداول في تراث أهل السنّة.

والواقع أنَّ الإمام ـ كما سبق وذكر السيِّد ـ هو بكلِّ بساطة المثل الكامل الذي يقتدى به في الدِّين، ورأي الإمام هو الرأي المفضل في تفسير الآيات القرآنية، حيث إنه المثل الكامل في الإدراك الإسلاميّ لكلام الله، وحيث إنّه يحمل التّراث العلميّ الدّينيّ عن رسول الله. قال الإمام جعفر الصّادق(ع): **«كلُّ ما أرويه لكم فقد رويته عن أبي الباقر، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه علي بن أبي طالب، عن رسول الله»**.

ولا ينكر أحد أنَّ أئمة أهل البيت(ع) ساهموا مساهمةً كبيرةً في توسيع الفقه وبيان الأحكام، ساعدهم على ذلك، أنهم عاشوا في أحقابٍ متفاوتةٍ أشدَّ التفاوت مع عصر النبي والصحابة وعصر التابعين، وعاشوا لعهود أحداثاً مهمة. من هنا نجد أنَّ الأحاديث الواردة عن الأئمة الإثني عشر مليئة بالأحكام، حتى إن مساهمة الإمام الصّادق(ع) في تزويد الفقه وإغنائه، بلغت درجةً سمي معها الفقه الشيعيّ كلّه بالفقه الجعفري، وإن كان السيد يعترض على تسمية المذهب باسم «المذهب الجعفريّ»، إذ يرى أنَّ الإمام جعفر الصادق(ع) ليس له مذهب اجتهد فيه كالمذاهب الأخرى، فلقد كان يقول: **«حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث رسول الله»** .فهم(ع) يأخذونها من عين صافية، ولا يجتهدون في فهم كلام رسول الله(ص) كما يجتهد الآخرون. (مسائل عقائدية: 64).

وبالتالي، فإنَّ مساهمة الأئمة ليست كشفاً لبواطن الأحكام، ولا إظهاراً لحقائقها أبداً، بل نقلاً لآراء وسنن نبويّة دوّنوها ورووها بالإسناد عن رسول الله، وكانت هذه الأحاديث موجودةً بنصوصها، أو بعمومها، عند علي بن أبي طالب(ع)، وقد رواها لأبنائه وأصحابه الذين حاولوا الأخذ عنه، بينما امتنع الآخرون عن نقلها لأسباب سياسية أو غيرها.

كما يلاحظ السيد أن رسالة الأئمة كانت واحدةً بالطبع، غير أن حركة الأئمة في مفردات هذه الرسالة، وفي أساليبها، وفي طبيعة الخطوط التي تتحرك فيها، كانت خاضعةً للظروف الموضوعية التي لا بدَّ لهم فيها. ومن هنا، فقد كان تحرُّكهم ينطلق من العناوين الشرعيَّة العامة التي تضع لكل ظرف من الظروف أحكامه. وهكذا نجد أن التقية التي كانت تحكم حركة الأئمة(ع) منذ الإمام الباقر حتى عصر الغيبة، كانت تتنوَّع حسب تنوع الظروف، وقضية التوجيه العلمي والثقافي والتنظيم الحركي، إذا صح التعبير، للواقع الشيعي، كانت تنطلق على أساس ضغط الظروف في هذا الموقع وسعتها في موقع آخر... فهم كانوا يواكبون الظروف الموضوعية ليحركوا أساليبهم وفق هذه الظروف، تماماً كما هو الخط الإسلامي في حركة النبي(ص).

لذلك - يضيف السيد - أنا أعتبر أنَّ الظروف الموضوعيَّة هي التي تحكم الأسلوب، وهي التي تحكم الوسائل، وهي التي تحكم طبيعة المفردات التي تتحرك في هذا الجانب أو ذاك. وهذا ما لاحظناه في الأسلوب العملي لأول الأئمة، الإمام علي(ع) في حياة النبي(ص)، وفي أسلوبه في ما قبل خلافته، وأسلوبه في ما بعد خلافته. إننا نجد أن الأسلوب كان يتحرك من خلال حركة الظروف، ولم تكن للإمام(ع) يدٌ في صنع هذه الظروف التي تصنع من خلال الآخرين، فإنك لا بدَّ من أن تخضع خطتك للواقع الذي ينسجم مع هذه الظروف.

وهنا يلتفت السيِّد إلى الواقع الإسلامي المعاصر، ليقرّر مدى ملاءمة هذا النهج لعالمنا المعاصر، فيقول: هذا ما نستفيده نحن في حركتنا في الدعوة الإسلامية، وفي كلِّ الواقع الإسلامي في العالم. إننا نواكب

الظروف الموضوعية لنحدّد وسائلنا المستمدَّة من الخطوط العامة في الشريعة، تبعاً للظروف الموضوعية، ولذلك، لا يمكن للفكر الإسلامي أن يكون متجمّداً، وأقصد الفكر الإسلامي الحركي الواقعي، ولا يمكن للحركة الإسلامية أن تتجمّد.

ومن خلال هذا، نفهم أنَّ الذين يحاولون مواجهة المتغيّرات الواقعيَّة التي يعيشها العالم الإسلامي من خلال المتغيّرات الموجودة في العالم، لا يتجمَّدون على الفكر الذي كان قبل أربعين سنةً أو خمسين سنة، من خلال تجارب أشخاص كانوا مخلصين في دورهم القيادي، ولكنهم أطلقوا أفكارهم الحركية من خلال تجربتهم المحدودة بحدود ظروفهم في الزمان والمكان. لذلك، ما نستوحيه من هذا، هو أن على الحركة الإسلامية أن تواكب حركة الظروف والمتغيرات لتركِّز خططها على هذا الأساس، لا بمعنى أن تكون منفصلةً بالظروف، بحيث تقع تحت تأثيرها، بل تعمل على تغيير الواقع بأدوات الواقع. (المعارج، المجلد السادس، الأعداد2831: 691 ـ 693).

انطلاقاً من هذا، يرفض السيد التمييز بين أسلوب الإمام الحسن(ع) في التصدّي لمشاكل زمانه، وأسلوب الإمام الحسين(ع)، ويرى «أن الأسلوب الحسني، إذا صحَّ التعبير، كان أسلوباً حسينياً، وأن الأسلوب الحسيني كان أسلوباً حسنياً». (م.ن.: 693).

ذلك أن المسألة الحسينية كانت تتحرك من خلال الظروف التي أوحت إلى الحسين(ع) بالقاعدة الشرعية لحركته، كما كانت الظروف الموضوعية هي التي حرّكت الإمام الحسن(ع) والإمام الحسين(ع) معه، لتطبيق الخطّ الشرعي في مسألة الصلح. ولذلك كان الحسن حسينياً، وكان الحسين حسنياً، إذ ليس في الإسلام شيء اسمه العنف المطلق، أو شيء اسمه اللين المطلق، فالعنف يختزن اللين في ما ينفتح به على واقع الحياة، واللين يختزن العنف في ذلك، باعتبار أن لكل منهما حدوداً معينةً وظروفاً معينةً. (المعارج، المجلد السادس، الأعداد 28 ـ 31: 695).

ويربط السيد الماضي بالحاضر، ويدعو إلى فهم أعمق لسيرة الأئمة،

فيرى أن تثقيف الشباب بالعنف كأساس للحركة الإسلامية، يعني أننا نثقّفهم بطريقة قد يقفون فيها حائرين أمام أساليب الأئمة(ع)، وقد يقفون فيها حائرين أمام أسلوب الإمام علي(ع) قبل الخلافة، وقد يجعلهم يعيدون النظر بشكلٍ لا شعوري، عندما يكتشفون أن ما تعلموه من الأسلوب الثوري كخط وحيد، لا ينسجم مع أسلوب الأئمة(ع) في حركتهم. لذلك، فعندما نريد أن نثقف الجيل بأية ثقافة في الخط السياسي والجهادي، لا بد من أن نثير نقاط الحذر هنا وهناك، حتى لا نبتلى بإسقاط تاريخنا، من خلال الانفعال، على حاضرنا. (م.ن.: 696).

أما فيما يتعلق بقضية الإمام المهدي الغائب المنتظر، فمثل هذه العقيدة ليست وقفاً على الشيعة، إذ إن ما يشبهها قد عرف في جميع الأديان. كما أن جميع المسلمين يتّفقون على حياة أربعة من الأنبياء، اثنان منهم في السماء، وهما إدريس وعيسى، واثنان في الأرض، إلياس والخضر. (أصل الشيعة وأصولها: 111).

ويتعامل السيد مع هذا الموضوع بمنتهى العقلانية، إذ يرى أنه بالنسبة إلى أيّة قضية من القضايا التي يختلف فيها الناس، لا بدّ من محاولة إقناعهم بالطرق العلمية الموضوعية التي تجعلهم ينفتحون على هذه الفكرة. ونحن عندما نقرأ مسألة الإمام المهدي(ع)، فإننا نجد أن هناك الكثير من علماء السنة الذين يؤمنون بذلك. (الندوة، دار الملاك، ج1، ط5، 1998: 365).

والإمام الحجّة في عقيدتنا، «هو إمام المستضعفين والمظلومين والمقهورين والفقراء والمساكين. وأمّا دوره، فهو ما ورد في الحديث، أنه إذا ظهر، فإنه «يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً». إن دوره هو أن يهدم كلّ مواقع الظلم والمستكبرين في العالم، وأن ينشر العدل في العالم كله، ليكون العدل عالمياً. أمّا رسالته فهي رسالة العدل، لأن الله تعالى أكّد في القرآن الكريم أن قاعدة كلّ الرسالات، منذ آدم(ع) حتى نبيّنا محمّد(ص)، هي العدل: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ﴾** (الحديد: 25).

أما مسألة ظهوره، فهي غيبٌ من غيب الله، ولا يملك أحدٌ أمره أو توقيته، فالله هو الذي يأذن بظهوره، تماماً كما أذن بغيبته. إن الإمام الحجة هو إمام الإسلام والعدل والخير كله، وعلينا أن نتحرك في خط هذه الإمامة، لنكون العادلين الذين يعملون على أن ينشروا العدل في كل مكان. وأن يواجهوا الظالمين في كل مكان (مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان: 25 ـ 27).

وواقع الحال، أن فكرة المهديّ ليست تجسيداً لعقيدة إسلامية ذات طابع ديني فحسب، بل هي عنوانٌ لطموحٍ اتجهت إليه البشريّة بمختلف أديانها ومذاهبها، وصياغة لإلهام فطريٍ، أدرك النّاس من خلاله ـ على الرّغم من تنوّع عقائدهم ووسائلهم إلى الغيب ـ أن للإنسانيّة يوماً موعوداً على الأرض، تحقّق فيه رسالات السماء بمغزاها الكبير وهدفها النهائي، وتجد فيه المسيرة المكدودة للإنسان على مر التاريخ استقرارها وطمأنينتها بعد عناء طويل.

بل لم يقتصر الشُعور بهذا اليوم الغبي والمستقبل المنتظر على المؤمنين دينياً بالغيب، بل امتد إلى غيرهم أيضاً، وانعكس حتى على أشد الإيديولوجيات والاتجاهات العقائدية رفضاً للغيب والغيبيات، كالمادية الجدلية التي فسَّرت التاريخ على أساس التناقضات، وآمنت بيومٍ موعود تصفّي فيه كل تلك التناقضات، ويسود فيه الوئام والسّلام.

وهكذا نجد أن التجربة النفسية لهذا الشعور التي مارستها الإنسانية على مرّ الزمن، من أوسع التجارب الإنسانية وأكثرها عموماً بين أفراد الإنسان.

وحينما يدعم الدين هذا الشعور النفسي العام، ويؤكّد أنَّ الأرض في نهاية المطاف ستمتلئ قسطاً وعدلاً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، يعطي لذلك الشعور قيمته الموضوعية، ويحوّله إلى إيمان حاسم بمستقبل المسيرة الإنسانية، لأنَّ الإيمان بالمهدي إيمانٌ برفض الظُّلم والجور... وإذا كانت فكرة المهدي أقدم من الإسلام... فإنَّ معالمها التفصيلية التي حدَّدها الإسلام جاءت أكثر إشباعاً لكلِّ الطموحات التي انشدت إلى هذه الفكرة منذ فجر التاريخ الديني، وأغنى عطاءً وأقوى

إثارةً لأحاسيس المظلومين والمعذبين على مر التاريخ، فقد حوَّل الإسلام الفكرة:

ـ من غيب إلى واقع.

ـ من مستقبل إلى حاضر.

ـ من التطلع إلى منقذٍ تتمخَّض عنه الدنيا في المستقبل البعيد، إلى الإيمان بوجود المنقذ فعلاً.

فلم يعد المهدي(عج) فكرةً ننتظر ولادتها، ونبوءةً نتطلع إلى مصداقها، بل واقعاً قائماً ننتظر فاعليته، وإنساناً معيّناً يعيش بيننا بلحمه ودمه، نراه ويرانا، ويعيش مع آمالنا وآلامنا، ويشاركنا أحزاننا وأفراحنا. . . ومن الواضح أنَّ الفكرة بهذه المعالم الإسلامية تردم الهوة الغيبية بين المظلومين، كل المظلومين، والمنقذ المنتظر، وتجعل الجسر بينهم وبينه في شعورهم النفسي قصيراً مهما طال الانتظار. (بحث حول المهدي، محمد باقر الصدر، دار التعارف، الطبعة الثالثة، 1401هـ/ 1981م: 7 ـ 11).

وعلى هذا الأساس، فإنَّ التزامنا به يفرض علينا أن نأخذ بالعدل في كلِّ أمورنا، لأنّ أنصاره هم العادلون، فالإنسان العادل هو الذي يعدل مع نفسه فلا يظلمها، ويعدل مع ربه فلا يظلم ربه في حقه، ويعدل مع عائلته ومع الناس كلهم، ويقف في مواجهة كل الظالمين والمستكبرين. . . والذي لا يتحرك بالظلم، ولا يتبع الظالمين، ولا يساعدهم ولا يساندهم في ظلمهم. (مناقشة هادئة لأفكار باب الفاتيكان: 26).

بقيت نقطة أخيرة تتعلّق بالدور الذي قام به الأئمة(ع) رغم إقصائهم عن السلطة، ولن نتوقف بالطبع عند الدور الذي قام به كلُّ واحد منهم، بل سأكتفي بإشارة موجزة إلى الدور المشترك الذين قاموا به جميعاً.

الكل يعلم أن الرسالة الإسلامية بوصفها رسالةً عقائديةً، قد خطَّطت لحماية نفسها من الانحراف، وضمان نجاح التجربة في خلال تطبيقها على مر الزمن، فأوكلت أمر قيادة التجربة وتنويرها تشريعياً وتوجيهها

سياسياً إلى الأئمة، بوصفهم الأشخاص العقائديين الذين بلغوا في مستواهم العقائدي أعلى الدرجات.

وبكلمةٍ مختصرة، كان الأئمة يحافظون على المقياس العقائدي والرسالي في المجتمع الإسلامي، ويحرصون على أن لا يهبط إلى درجة تشكّل خطراً ماحقاً، وهذا يعني ممارستهم جميعاً دوراً إيجابياً فعّالاً في حماية العقيدة وتبنّي مصالح الرسالة والأمة.

وتمثَّل الدور الإيجابي للأئمة أيضاً في تلك المعارضة القوية العميقة التي كان الأئمة يواجهون بها الزعامات المنحرفة بإرادة صلبة لا تلين، وقوة نفسية صامدة، وشكّلت هذه المعارضة عملاً إيجابياً عظيماً في حماية الإسلام والحفاظ على مثله وقيمه، لأن انحراف الزعامات القائمة كان يعكس الوجه المشوَّه للرسالة، فكان لا بد للقادة من أهل البيت من أن يعكسوا الوجه النقي المشرق.

كما تمثَّل الدور الإيجابي للأئمة في تموين الأمة العقائدية بشخصيتها الرسالية والفكرية من ناحية، ومقاومة التيارات الفكرية التي تشكل خطراً على الرسالة، وضربها في بدايات تكونها من ناحية أخرى.

ولا يقلُّ أهميةً عن هذا كلّه، علاقة الأئمة بالأمة والزعامة الجماهيرية الواسعة النطاق، وربما كان خير ما يعبر عن هذا الواقع، قول الإمام موسى الكاظم(ع) للرشيد: **«أنت إمام الأجسام وأنا إمام القلوب»**! زعامة لم يكن إمام أهل البيت يحصل عليها صدفةً، أو على أساس الانتساب إلى الرّسول(ص) ـ والمنتسبون إلى الرسول كثر ـ بل على أساس العطاء والدور الإيجابي الذي يمارسه الإمام في الأمة بالرغم من إقصائه عن مركز الحكم.

وأخيراً، لو لم يكن للأئمة دور مشهود في علاقتهم مع الناس، ما كانت الزعامات المنحرفة الحاكمة تخافهم وتخشاهم، وتحاصرهم وتراقبهم، وتسجنهم، بل وتعمل على قتلهم، فهل كان صدفةً أو مجرد تسلية، أن تتَّخذ الزعامات المنحرفة كلَّ هذه الإجراءات تجاه أئمة أهل البيت(ع) بالرغم من أنها تكلفها ثمناً باهظاً من سمعتها وكرامتها، أو كان

كل ذلك نتيجة شعور الحكام المنحرفين بخطورة الدور الإيجابي الذي يمارسه أئمة أهل البيت(ع)، وإلا فلماذا كل هذا القتل والتشريد والنفي والسجن؟! (أعيان الشيعة 1: 487 ـ 489).

أجل، هذه هي الإمامة، وهؤلاء هم الأئمة، فهل هذا يشكّل مبرراً لانقسام المسلمين وتبادل الأحقاد وحتى التكفير!!

يقول السيد: إن هناك قضايا أساسية لا نختلف عليها، فنحن مثلاً لا نختلف في توحيد الله، ولا في نبوّة رسول الله، ولا في كتاب الله عزَّ وجل، ولا في اليوم الآخر، ولا في أركان الإسلام العبادية، ولا في أكثر المفاهيم الإسلامية، بل ولا نختلف في المصلحة الإسلامية العليا على المستوى السياسي والاقتصادي. فلماذا ندخل هذه المسألة بنحوٍ تكون حاجزاً فيما بيننا؟

لقد جرَّب المسلمون الوحدة في الاختلاف والتنوع، فالسنَّة ليست واحدةً، فالمعتزلة سنَّة، والأشاعرة سنَّة، والحنفية سنَّة، والشافعية والحنبلية والظاهرية كلّها فرق سنّية، ومع ذلك، لا نجد هذا الحقد في هذا التعدّد، والشيعة كذلك مختلفون باختلاف الاجتهادات، فبالإمكان ـ والحال هذه ـ أن نرتفع إلى درجة الوعي، بأن ننفتح على القضايا الكبرى معاً، لأنَّ الاستكبار العالمي لا يريد رأس السنَّة وحدهم، ولا رأس الشيعة وحدهم، بل يريد رأس الإسلام كلّه. (نظرة إسلامية حول الغدير: 76). وإنّ علياً(ع) يعلّمنا أننا إذا وقفنا بين مصلحة الإسلام العليا، وبين خصوصياتنا فيما نلتزمه، فإنَّ علينا أن نجمّد خصوصياتنا، وأن نراعي المصلحة الإسلامية العليا؛ ولا أقول هنا أن نلغي خصوصياتنا والتزاماتنا، لأن ذلك يعني أنك تتحرك في غير اتجاه مبادئك وقناعاتك في ما تفرضه مسألة الحجة بينك وبين الله عزّ وجلّ.

المصادر والمراجع

السيد محمد حسين فضل الله:

ـ عليّ ميزان الحق، إعداد وتنسيق حادق اليعقوبي، دار الملاك، ط2، 1423هـ/ 2003م.

ـ مسائل عقائدية، إعداد المكتب الإعلامي ـ قم المقدسة، دار الملاك، ط2، 2001م/ 1422هـ.

ـ مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان، إعداد ونشر المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

ـ نظرة إسلامية حول الغدير، دار الملاك، 1424هـ/ 2004م.

ـ الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية التي أجراها سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله في دمشق، إعداد عادل القاضي، ج1، دار الملاك، ط5، 1418هـ/ 1998م.

ـ الندوة، ج3، دار الملاك، ط1، 1998.

ـ الندوة، ج4، دار الملاك، ط2، 2002م/ 1421هـ.

ـ المعارج، 28 ـ 31، 1418هـ/ 1997م.

ـ ابن حزم ـ الفصل في الملل والنحل، القاهرة، 1928.

ـ ابن خلدون، المقدّمة، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، لا.ت.

- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والنشر القاهرية، 1384/ 1965.
- الأشعري علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، 1389/ 1969.
- الأمين محسن، أعيان الشيعة، ج1، دار التعارف للمطبوعات، 1406هـ/ 1986م.
- صالح صبحي (الشيخ)، النظم الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، 1385هـ/ 1965).
- الصدر محمد باقر، بحث حول المهدي، دار التعارف، الطبعة الثالثة 1401هـ/ 1981م.
- فيَّاض عبد الله، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1395هـ/ 1975.
- كاشف الغطاء محمد (آل)، أصل الشيعة وأصولها، الطبعة التاسعة، دار البحار، بيروت، 1379هـ/ 1960م.
- الماوردي علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، مطبعة الوطن، 1298هـ.
- موسى محمد يوسف، نظام الحكم في الإسلام، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1962.
- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر 1964.
- حمود محمد، الثقافة الإسلامية، 13 و14، 1407هـ/ 1987م.
- عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، الطبعة الثانية.
- كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، ط1، 1966.

التاريـخ الإسلامـي

عبد الغني عماد

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في علم الإجتماع

لا شك في أنَّ الغاية من البحث في العلم كلّه هي المعرفة، أو فهم العلائق، ومثل هذا الفهم يقتضي في البحث التاريخي شيئاً أكثر بكثير من مجرد ترتيب الحوادث على النحو الّذي وقعت فيه زمنياً، فتدوين الحوادث على ذلك النحو، يمدنا بالإخبار، لكنه لا يحمل معه فهماً لعلاقاتها وأسبابها والعبر المستخلصة منها. التاريخ هو حركة الواقع في الماضي والحاضر، هو كل ما تحرك فيه المسلمون على مستوى الدعوة والحركة، وعلى مستوى الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والأمني، مما يمثل المضمون الحركي لكل الواقع الإسلامي في كل قضاياه ومواقعه وتطلّعاته وآفاقه، سواء كان الأمر على مستوى العناصر الذاتية للمسلمين في حياتهم الداخلية، أو على مستوى العناصر الخارجية التي تمثل حركة المسلمين في المجتمعات الأخرى، وعلاقاتهم بالأمم والشعوب، ونظرتهم إلى الآخرين على مستوى الحرب والسلم، وعلى مستوى التفاعل السياسي والحضاري والاقتصادي. باختصار، إنه مجموعة مفردات الحياة الإسلامية منذ بدأ الإسلام حتى الآن.

هذا هو التاريخ الإسلامي في رأي السيد محمد حسين فضل الله (رض)، الذي يؤكد أن لا قداسة للتاريخ، إلاّ إذا كان يحتوي بداخله ما يملك قداسةً في طبيعته ومضمونه، فالتاريخ عند السيد عبرة، والمراوحة فيه جمود واغتيال للحاضر والمستقبل، وهو دعوة إلى الاقتداء بنماذج مثالية، لنحقّق تاريخنا وفق خصوصية الواقع الذي نعيش، فأبطال كربلاء صنعوا تاريخهم، وعلينا أن نصنع كربلاءنا. السيد يرفض تجديد الإسلام، لأنه رباني، صالح لكل زمان ومكان، لكنه يؤكد أهمية تجديد الفكر الإسلامي.

لا مقدسات في الحوار عنده، لأن الله علمنا أن نحاور حتى في

توحيده، وحتى في وجوده، وحتى في شخصية النبي(ص)، وهذا ما أمر به تعالى رسوله: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125). أما رفض الجدال عنده، فيعني رفض الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحقّ.

السيد يؤكد أن لا مشكلة في أن تحاور أي إنسان، شرط أن تمتلك القوة الثقافيّة اللازمة، لأنَّ الله حاور إبليس، لكن المشكلة ـ حسب رأيه ـ أن كثيراً من الناس لديهم مقدّسات تاريخية، من دون دراسةٍ معمقة ودقيقة.

يرفض السيد إغلاق ملفّ التاريخ، لأننا صنعنا من التاريخ مفاهيمنا، داعياً إلى استعادته بعيداً عن موقع العصبية، وأن نستعيده من موقع المسؤولية، فمشكلتنا أننا نقرأ عليّاً(ع) لنعيش العصبية باسمه، ولا نقرأه لنعيش المسؤولية من خلاله.

يؤكِّد السيد أن التاريخ مسؤولية من صنعوه لا مسؤوليتنا، فلماذا نتقاتل باسمه؟!.

ويرى السيد أن القراءة المختلفة للتاريخ أمر طبيعي، لأنَّ الاختلاف في المنهج عند الفقهاء والأصوليّين، يؤدِّي إلى اختلاف النتائج التي تنبثق عنه، داعياً إلى منهج إسلاميٍّ صحيح، يخرج الدراسات الإسلامية من دائرة التبعية لمناهج لا تمتُّ إلى الواقع الإسلامي بصلة، ويبرز بالتفصيل مدى التجنيّ على الإسلام، ومن ذلك أنه يرفض التفسيرات العلمية ويراوح في دائرة التفسير القدري.

هذا البحث يحاول رصد رؤية السيد محمد حسين فضل الله(رض) للتاريخ، ورأيه في الدراسات الإسلامية، ومنهجه الذي يدعو إليه لقيام دراسات إسلامية صحيحة وجادة، كما يحاول الإضاءة على بعض المواضيع ذات الصلة بالتاريخ.

أولا: إعادة كتابة التاريخ الإسلامي

يرفض السيد إغلاق ملف التاريخ، لأننا صناعة التاريخ، فنحن صنعنا من التاريخ مفاهيمنا، ونحن نتحرك من خلال مواقفه وعلاقاته، وهو

يعيش في ذاتنا. رفض السيد إغلاق ملف التاريخ، يواكبه تأكيد وجوب أن نعيد كتابة التاريخ، وأن نوثّقه، لأنه تعرّض للعبث، وأدخل إليه الكثير من الأكاذيب والخرافات، لذلك لا بدَّ من أن نعرف ماذا في التاريخ؟ وأين هو التاريخ؟ إعادة كتاب التاريخ بالنسبة إلى السيّد يجب أن لا تكون من موقع العصبية، بل من موقع المسؤولية، فنحن نعرف في تاريخنا أنَّ علياً(ع) سكت عن أشياء كثيرة، وابتعد عن الصراعات، لأن همه كان مصلحة المسلمين، وهو الذي قال: **«لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين، ولم يكن فيها جور إلاّ عليَّ خاصّةً»**، وهو تحدث عمّا مر به في خطبة (الشقشقية)، معلناً بمرارة أنه انطلق في مواقفه من رؤيته للمخاطر التي تواجه الإسلام، الأمر الذي ألزمه التحرك إيجاباً حتى مع خصومه. يشير السيد إلى هذا الطرح، ليؤكد أن مشكلتنا أننا نقرأ علياً لنعيش العصبية بإسمه، ولا نقرأه لنعيش المسؤولية من خلاله.

ويتابع السيد ليؤكد عدم الخوف من حقائق التاريخ، بل مواجهتها بصراحة ومسؤولية، لتكون لنا مصدر غنى في تصحيح الكثير من الانحرافات والأخطاء، ومصدر وعيٍ في الانفتاح على النتائج السلبية أو الإيجابية التي نحن جزء منها، بقدر علاقة التاريخ بمفاهيمنا التي نعيشها، وبعاداتنا التي ورثناها، وبأوضاعنا التي درجنا عليها.

ويرى السيد أن التاريخ ليس شيئاً حيوياً في مضمون وجودنا، وليس حركةً في مسؤوليتنا، بمعنى أنه شيء صنعه الآخرون في نطاق مسؤولياتهم، سواءً كانوا ممن نحب أو لا نحب. فالتاريخ يبقى دائماً مليئاً بالعبر والدروس، ولأن التاريخ هو مسؤولية من صنعه لا مسؤوليتنا، فلماذا نتقاتل باسمه؟!.

ثانياً: الشروط الموضوعية والمنهجية لمحاكمة التاريخ

التاريخ عبرة، وقراءة التاريخ يجب أن يحكمها منهجٌ ينأى بنا عن الوقوع تحت تأثير الدس والعواطف، لذلك يطرح السيد شرطاً مهماً يجب أن يلازمنا عندما نقرأ التاريخ، وهو أن نوثّق، وأن ندقّق في مدى

مصداقية المؤرخ وموضوعيته، وهل هو إنسان يحمل مسؤولية الكلمة، وهذا التدقيق هو سبيلنا لمعرفة حقيقة حدوث هذا التاريخ، وحقيقة قيام القوم بما يسرده، ثم ننتقل إلى مناقشة الواقعة أو الحدث، ونحدد موقفنا منه، وخصوصاً أن كثيراً من العلماء المحققين، قد أثبتوا تأثير الوضّاعين والكذّابين والزنادقة في تحريف الأحداث التاريخية، ويبرز السيد ما حققه العلامة السيد مرتضى العسكري (وهو من الشخصيات الرائدة في التاريخ الإسلامي)، لجهة إثباته أن كثيراً من الحوادث التي يرويها «الطبري» وغيره عن «ابن سبأ»، كانت منقولةً عن «سيف» الذي يقول فيه المؤرخون إنه من الوضّاعين.

الخطوة المنهجية الثانية التي يؤكّدها السيد في قراءة التاريخ، هي محاكمة التاريخ، بمعنى دراسته من خلال الظروف المحيطة بأحداثه، فهناك قصص مختلفة لم يحسن رواتها صناعتها، لذا يدعو السيد إلى تحليل هذه القصص من خلال الظروف الموضوعية المحيطة بها، كون وضعها في إطار ظروفها الموضوعية يكشف صدقيتها.

إن دعوة السيد إلى محاكمة التاريخ وتحليله، تنطلق أهميته في حاضرنا ومستقبلنا، فالتاريخ عبر ودروس، وليست قراءته للتسلية، فنحن نتاج هذا التاريخ، وذهنيتنا تربَّت على ما نسمعه منه، فإذا كان محرَّفاً وكذباً، فهذا يعني أننا نصوغ شخصياتنا وذهنياتنا على أساس أشياء لا واقع لها، وهذا خطر، فالناس يرفضون أن يتركوا ما ألفوه، فالإلفة تحبب الإنسان بما ألفه، بحيث يتحول إلى جزء من ذاته، وهذا ما يوضح سبب تقديسنا الكثير من أمراض التاريخ وأمراض الحاضر.

ثالثاً: القراءة التكامليّة والقراءة الانتقائيّة

ينطلق السيد من أن التراث ليس واحداً، وهو يحتوي على كثير من العلوم والمعارف والقضايا، لذلك يؤكِّد السيد أهمية أن نواجه كل تراث بحسب خصائصه وعناصره الذاتية الموجودة فيه، فأي تراث لا يدخل دائرة المقدَّس، ما عدا ما ثبت عن رسول الله(ص) وأئمة أهل البيت(ع)،

كونه يصدر عن معصومين، ويؤكد السيد احترام التراث، منبهاً أن هذا الاحترام يفرض درسه ونقده، وقطعاً النقد هنا لا يعني الطرح السلبي، بل أن ننقده إيجابياً، لنرى ما نأخذه منه وما نتركه، فكل تراث يجب أن يكون تحت الرقابة، حتى إذا كان الأثر لأعلم العلماء، لأنهم ليسوا معصومين، وهذا يعني أن فكرهم قابل للصواب والخطأ، وهو بالتالي قابل للمناقشة. ثم يشير السيد الى وجود عدد كبير من المصادر عن حياة الأئمة، منها ما هو دقيق ومنها ما هو غير دقيق، وهنا تقتضي الأمانة العلمية اخضاعها جميعاً للنظر والتحقيق للوصول الى سيرة حياة للأئمة خالية من الشوائب والأخطاء.

يتناول السيد موضوع الدراسات الإسلامية التي تفسر الإسلام وتوضحه، وتعرضه أمام البشرية ديناً عالمياً إنسانياً، يعيش مشاكل الإنسان، ويعالجها على أساس من العدل والحكمة والاتزان، مشيراً إلى بعض المشاكل التي تواجه هذه الدراسات، وأبرزها:

1 ـ **محورية الفقه**: يقول السيد إن الدراسات الإسلامية في ما مضى، كانت تتمثل بالدراسة الشاملة للنصوص الدينية، لتستخرج منها التشريعات والأنظمة التي جاء بها الإسلام؛ أي أنها كانت تستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ولاحقاً، اتخذت كل فئة وجهةً معينةً ومنهجاً مستقلاً في طريقة البحث والاستنتاج، ومعلوم أن الاختلاف في المنهج يؤدي إلى اختلاف النتائج التي تنبثق عنه، لذلك تباينت الآراء وتناقضت، ليصبح الفقه علماً كبقية العلوم النظرية التي تختلف فيها الآراء، كما أنه لم يترك للباحث الحرية الفكرية (الاجتهاد)، الّتي كان يمكن من خلالها أن يصل إلى التقاء النظريات، لأن تطور البحث واستمراره، لا بدَّ من أن يؤدّيا إلى الحقيقة الكلية في آخر المطاف.

2 ـ **تسييس حركة الفكر**: يقول السيّد إنّ دخول السياسة الزمنية جمّد حركة الفكر، وعطّل حركة الاجتهاد، ما أدى إلى أن يكون «التقليد» هو الطابع العام للفقه الإسلامي.

3 ـ **غياب التساؤل**: الالتزام بالدين عند أهله، هو التزام بتشريع سماوي صادر من قبل الله على لسان رسوله(ص)، ولأنه تشريع رباني، فعلى العباد الأخذ به، وهذا هو معنى العبودية لله والخضوع له، ومتى كانت تلك نظرة المتدين إلى الدِّين، فمن الطبيعي أن لا يجد في نفسه أي تساؤل وأي اعتراض على أي تشريعات لا يفهم وجه الحكمة والمصلحة فيها، فهي صادرة عمّن يستحيل في حقه الخطأ والغفلة.

4 ـ **الأفكار الوضعية**: المذاهب التي تستمدُّ تشريعها من الأرض، ومن أفكار البشر، هي مذاهب تحمل الصواب والخطأ، ما يجعل الإنسان لا يستسلم لها من دون الفحص والتدقيق، وبالتالي، هي تثير ألواناً كثيرةً من التساؤلات والشبهات.

يعتبر السيد أنَّ هذه الأسباب كانت وراء إغفال المسلمين لتفسير التَّشريعات الإسلامية على أسسٍ اجتهاديةٍ جديدة، للبحث عن نوعية حديثة من الحلول التي يمكن تقديمها لمواجهة مشاكل العصر، واقتصارهم على ناحية البحث في استنباط هذه الأحكام من أدلتها التفصيلية.

ويتابع السيد ليقف أمام انفتاح المسلمين على واقع جديد تدفَّقت فيه النظريات الحديثة، وفُتحت فيه أبواب بلاد المسلمين، بحيث أصبح الأعداء داخل البيت الإسلامي، يثيرون فيه الشبهات، ويهدّمون ما يستطيعون تهديمه من الجوانب الأساسية للعقيدة، من خلال المعاهد والمدارس والإرساليات.

انتشرت مدارسهم تحت شعار التعليم والتثقيف، لتشكّل مساحات للدّسّ والتضليل وتشويه الإسلام في نفوس أبنائه، فكانوا ضحايا هذا الفعل المتنامي، لقلّة معرفتهم بالإسلام وأحكامه. وللأسف، أصبح الإسلام في نظر كثير من خريجي هذه المعاهد من المسلمين، غولاً يهدد البشرية، ويخنق الحريات، ويمنع الإبداع، ويدفن المواهب، ويرجع العالم إلى عهود الرقّ والاستعباد والإقطاع، وانتشرت الكتب التي تصبُّ في هذا المنحى.

هذا هو الواقع ـ حسب السيد ـ الذي انفتح المسلمون عليه عند اتصالهم بالعالم الغربي.

ويعتبر السيد أنّ الباحثين المسلمين عندما أحسّوا بحجم الخطر الداهم، أدركوا حاجتهم إلى أساليب وأدوات جديدة تنقذ الواقع الإسلامي من سيل الافتراءات والأكاذيب، وتساعد على فتح نافذة صحيحة للإنسان الغربي يطلُّ من خلالها على الإسلام، فكنّا أمام محاولات بعضها قديم بأساليبه، إلاّ أن هذه المحاولات شكّلت بذرةً لدراسات إسلامية جديدة، تحاول أن تقف أمام شبهات أعداء الإسلام. وقد توسعت هذه الدراسات مستفيدةً من ظاهرة التقدم العلمي، وأصبح للباحثين المسلمين من هذه العلوم سند في ما يفسرون وفي ما يعالجون من قضايا إسلامية، ويعتبر السيد أن المسلم أصبح يملك من أدوات الدفاع الفكري ما يحميه.

ويشير السيد في هذا السياق، إلى بعض المحاولات التي قام بها باحثون مسلمون لمواجهة الهجمة الغربية الشرسة على الإسلام، بعض هؤلاء استمر مقيماً في دائرة الخوف، فحرص في سياق ردّه على اتهام الإسلام، أن يظهره بمظهر الدين الذي ينسجم مع التفكير الأوروبي الحديث، وبعض آخر كرّس جلّ اهتمامه على الردّ، وهكذا بقيت جهودهم في دائرة صدِّ الهجوم، فجاءت دراساتهم ناقصةً، لأنهم لا يدرسون الإسلام إلاّ من الجوانب التي أثارها الأعداء، ولا يعالجونه إلاّ على أساس ملاحظة تلك الجوانب فيه.

ويتابع السيد، فيرى أنَّ هذه الطريقة ضيَّعت علينا الكثير من واقع المفاهيم الإسلامية وجوانبها، وتحديداً الجوانب الداخلية التي ارتكز عليها التشريع في ذاته وفي حقيقته، وهي ساعدت أيضاً في إدخال كثير من المفاهيم الخاطئة إلى الدراسات الإسلامية، بهدف كسب عطف هؤلاء على الإسلام والمسلمين، من دون الالتفات إلى المغالطات المنهجية التي وقع فيها أصحاب تلك الطروحات الّتي بني عليها التبرير.

رابعاً: دعوة إلى تأصيل التفكير الإسلامي

ينطلق السيّد من الملاحظات التي ساقها على نهج الخضوع للآخر ونهج سجاله، اللّذين أدّيا إلى فقدان الكثير من الأجواء التي عاشها التشريع في نطاقه الذاتي.

ويرى السيد أن الإخلاص للدراسات الإسلامية، يدعونا إلى نهج طريقة أخرى، تدرس الفكرة أو التشريع كشيء موضوعي مستقل في إطاره الإسلامي العام، ثم في إطار مشاكلنا الحياتية، ومدى ما يستطيع أن يقدمه إليها من حلول. ويؤكِّد السيد استكمال عناصر الدراسة الذاتية للموضوع، ووضعه في أجوائه الخاصة، ومن ثم الالتفات إلى ما يثار حوله من شبهات، وما يدور من مناقشات، أو التعرف إلى بعض جوانب النقص في الدراسة، أو في الفهم العام للفكرة.

إنها دعوة إلى عدم إدخال التشريع الإسلامي في أجواء التشريعات الوضعية الأخرى، أو إخضاعه لركائزها الفكرية من منطلقه الفكري، والمطلوب ـ حسب رأي السيد ـ أن يعيش التشريع الإسلاميّ ضمن أجوائه التي جعلها الله له، وأن ينطلق من الركائز التي ارتكز عليها في بنيانه الفكري. ويرى السيد أن المنهج السليم في دراسته، هو محاولة فهمه في إطاره الإسلامي العام، بدون الالتفات إلى تلك الشبهات.

ويتابع السيِّد مؤكِّداً أنَّ الجيل الحاضر أصبح يتطلَّب ـ مع إيمانه بأنه دين صادر من قبل الله ـ التحليل المنهجي العلمي للإسلام، الّذي يقوم على تحليل تشريعاته وتفسيرها بأسلوبٍ يتصل بالحياة، وهذا يجعله مباشرةً أمام عظمة الإسلام وطبيعة حلوله، ويمكّنه أيضاً من مواجهة التحدي من قبل التيارات والمذاهب الحديثة التي غزت العالم باسم معالجة مشاكله. والسيد ينطلق من أهمية متطلبات العصر، لإبراز الحاجة إلى دراسات إسلامية جديدة تدرس الإسلام من داخله لا من خارجه، وتعتمد البناء والتركيز، لا مجرد الهدم لما بناه الآخرون.

كما ينطلق من أهمية التاريخ في حياة كلِّ أمة، ودوره الحيوي في

نموها وتطورها، كونه يجنّبها الكثير من المزالق والمخاطر والأخطاء، بما يقدمه لها من تجارب ماضية، وما تحمله من دروسٍ عمليةٍ كثيرة، تؤهّلها لإدراك مكان الضعف والقوة، والمساهمة في وضع السبيل إلى المستقبل. ويؤكد السيد أن التمرد على التاريخ أو طمسه، يفقد الأمة أهم ركائز تطورها، لأن التاريخ هو المنطلق لبناء الحاضر والمستقبل، والأمة التي لا تاريخ لها، أمة تتذبذب وتتكئ على تجارب الآخرين، مع كلّ ما يعنيه هذا من ضياعٍ وانهيار لكيانها وشخصيتها الأصيلة.

أهمية التاريخ في حياة الأمة، تتوقّف على قراءة واعية ودقيقة له، فالأمة الإسلامية أنشأت حضارةً عظيمة، والعودة إلى القيام بهذا الدور هي ضرورة حتميّة وواجب حيويّ لمرحلتنا الحاضرة كما يرى السيّد، وخصوصاً في ظل ما علق بالكثير من المفاهيم الإسلاميّة من شوائب وألوان دخيلة، بفعل الضعف والارتباك والاضطراب.

ويتابع السيد شارحاً، أن الإسلام وصل إلينا يجرُّ خطواته في وهن وضعف، حاملاً أثقال الفترة المظلمة، والعهود السود، فلوّنه متفلسفو التاريخ بألوان مختلفة، بعدد ألوان التفكير المسيطرة على عقولهم، فأصبحنا أمام:

● أسلوب مادّي للتاريخ، يحاول أن يفلسف تاريخنا على أساس من الاقتصاد فحسب، كذلك أمام حركاتٍ ودعوات اشتراكية في تاريخنا، تتحدّث عن دور الصحابي الجليل «أبي ذرالغفاري»، وعن ثورة صاحب الزنج التقدمية، وكلها بحوث تاريخية تتناول تاريخنا بأسلوب بعيد عن الجو الإسلامي وواقعه، وهذا يطرح علينا سؤالاً مهماً ومحورياً عن دورنا في تقديم التاريخ الإسلامي إلى الجيل المسلم في إطاره الإسلامي الخالص. وهذا يتطلب أن نتخلى عن الهالة القدسية التي نحاول أن نحيط بها هذا التاريخ، بكلّ ما فيه من انحرافات وأخطاء، كذلك أن نقارب هذا التاريخ بواقعية، وأن نعرّيه من ألوان الخيال والدعاية والزهو، كما علينا أن نمعن التدقيق بصدقية المؤرّخين وحقيقة ما كتبوه، وخصوصاً أننا ندرك واقع الانقسام لقراءتنا كثيراً

من الوقائع التاريخية في صورتين متناقضتين أو أكثر.

ويرى السيد أن على الباحث أن يراعي هذا الواقع الذي عاش فيه التاريخ الإسلامي، ليسير ببحثه بهدوء وحذر ويقظة، وأن يحسن التمييز بين ما تقوم به بعض الجماعات التي تدين بالإسلام وبين الإسلام، وإظهار أنَّ أيّ سلوك تقوم علاقته بالإسلام بمدى قربه من مبادئ الإسلام ومفاهيمه، لأنها المقياس الصحيح الذي نقيس به تصرفات المسلمين.

يؤكّد السيد أنّ الأمّة اليوم في عزلة تامّةٍ عن الإسهام في عملية صنع التاريخ الحاضر، وهي ستراوح في هذا الواقع العاجز إن لم تنفذ إلى عمق مشاكلها، لتتعرف طبيعة هذه المشاكل الحقيقية وجذورها وأسبابها البعيدة والقريبة، لأن لكل مشكلة مؤثراتها وعللها، وجذورها الأصيلة في حياة الأجيال السابقة، والمطلوب التوقف أمام كل مرحلة سابقة، وحول كل حركة من الحركات الثورية والإصلاحية التي عاشتها الأمة الإسلامية، كما أنّ المطلوب تلمس الجو الذي نشأت فيه هذه الحركات ونمت في أرضه، بأبعادها الدينية والعقائدية من جهة، وأبعادها الدنيوية من جهة أخرى، مع كلّ ما يعنيه ذلك من منافع وأطماع وطموحات ونزاعات وغيره. وكذلك إدراك المؤثرات الداخلية والخارجية التي شاركت في نموها وتطورها، من حيث ارتباطها بالواقع الداخلي والخارجي لحياة المسلمين أو عدمه.

انطلاقاً مما تقدّم، يتحدث السيد عن أهميّة الوقوف وجهاً لوجه أمام التاريخ، لندرسه ونتعمّق في معطياته وآثاره.

خامساً: نحو منهجٍ جديد في تحليل التاريخ

يتحدث السيد عن اتجاهاتٍ لفهم التاريخ، وهذه الاتجاهات ونتاجها تحتّم علينا إعادة النظر في تاريخنا من جديد، والتعرف إلى القاعدة التي ينطلق منها، وإلى العوامل التي ساهمت في وجوده ومدى

علاقتها بهذا الوجود، وإلى علاقة هذا التاريخ بالإسلام، وعلاقة الإسلام به، وما الذي قدَّمه الإسلام لهذا التاريخ؟ وماذا كان دور الإسلام في حركته الصاعدة؛ أكان تأثيره فيه كدين قدم للحياة مفاهيم جديدة شاملة للكون والحياة والإنسان، فساعدها على إنجازاتها الجبارة، أم أن تأثيره فيه كحركة ساعدت على تغيير الواقع الاقتصادي للمجتمع، ولذا فهي جزء من الحركة الحتمية التي تخضع للعامل الاقتصادي؟.

في مقاربته لهذه الفرضيات، يبدو السيد قاطعاً لجهة أنَّ الأمر ليس في هذا وذاك، وإنما القضية، أن الإسلام كان وليد الأمة التي عاش في أرضها، وربيب البيئة التي نشأ فيها وتأثر بها وأثَّر فيها، لذلك فإنَّه يحمل رسالة هذه الأمَّة، وعبقرية هذه البيئة، ويمثّل آمالها وآلامها. ويعتبر السيد أنَّ أتباع المادية التاريخية، في محاولتهم وضع قاعدة عامة للتاريخ، ضمن الفلسفة المادية الشاملة في تعليل الكون والإنسان والتاريخ، والتي تُخضع كلّ التطورات التاريخية والحياتية للعامل الاقتصادي الذي يتمثل في تطور وسائل الإنتاج، والذي يعيِّن طبيعة العلاقات الاقتصادية في كل مرحلة من المراحل، أصحاب هذا الاتجاه، حاولوا إخضاع معرفتنا التاريخية لهذا المنطق، وفرض تلك المراحل الحتمية على تاريخنا.

ويتحدث السيد أيضاً عن اتجاه آخر يعيش في نطاق التاريخ الإسلامي، فيحاول أن يجعل منه مرحلةً من مراحل تاريخ أمَّةٍ معيَّنة أو شعب معين، وامتد هذا الاتجاه محاولاً أن يجعل الإسلام مجداً من أمجاد القومية الخاصة، وأنَّه وليد آلام العروبة، لا رسالة إلهية تمتدُّ من السماء لتحتضن البشرية جمعاء.

ويرى السيد أن الاتجاه الذي يحاول أن يفسر هذا التَّاريخ من خلال دور الإسلام فيه (كدين)، لا نجد له خطّاً معيَّناً، ولا منهجاً محدَّداً، وإنما كلمات وآراء متناثرة.

ويدعو السيد إلى إقامة منهج يدرس فيه التَّاريخ من خلال تأثير الإسلام فيه (كدين)، ويعتبر أن آيَّ استغراب لهذا الطرح يعود إلى غموض المنهج الذي ندعو إليه، لكنه يزول عند التعرف إلى ملامحه، وعندما نرسم ملامح هذا المنهج.

كما يرى السيد أنّ ما يزيد من مهمة الباحث المسلم، هو ضرورة ملاحظته لارتباط حركة التاريخ بالإسلام، فالإسلام هو من غيّر حياة الشعوب التي دانت به، وهو من حاول أن يطبعها بطابعه، ويربط حركاتها وأفكارها وعلاقاتها العامة والخاصة بمفاهيمه العامة الَّتي جاء بها لتنظيم الحياة، وبمقدار نجاح هذه المحاولة، نجح الإسلام.

كما يرى السيد أننا لا نستطيع أن ندَّعي استيعاب هذا التغيير لجميع نواحي الحياة، ولا المحاولة بالحد الذي يجعل حياة تلك الشعوب صورةً صادقةً عن الإسلام، وتجسيداً حيَّاً لمفاهيمه، ولأننا وجدنا الكثير من الانحرافات عن مفاهيم الإسلام وخطوطه العامة، لهذا نرى أنَّ هذه النقطة التي يبدأ منها البحث هي نقطة محورية، بل هي المنهج الذي يجب تطبيقه في دراستنا لهذا التاريخ، والذي ينطلق من:

1 ـ أن الإسلام قد أحدث تغييراً كبيراً في لون الحياة ومفاهيمها لدى الشعوب التي دخلها.

2 ـ أن التغيير لم يكن كلياً بالقدر الذي يجنّب تلك الشعوب الانحراف عن مبادئ الإسلام وتعاليمه.

ويؤكد السيد أن البحث يجب أن يبدأ من هنا، بدراسته:

1 ـ نوعية التغيير الذي أحدثه الإسلام.

2 ـ نوعية الظروف التي هيأت له.

3 ـ طبيعة الأساليب التي استخدمت في سبيل الوصول إليه.

4 ـ الانحرافات التي حدثت والأخطاء التي ارتكبت، دوافعها ونتائجها.

5 ـ تتبّع التاريخ في حوادثه وحركاته، وملاحظة مدى علاقتها وارتباطها بالمفاهيم الإسلامية، وعلاقة تلك المفاهيم بها. وتالياً، كيف تمثَّلت الناحية التطبيقية للإسلام في هذا التاريخ، ومدى التأثير الذي أحدثه هذا الاختلاف أو الانسجام.

6 ـ الوقوف على النكسات التي تعرَّض لها التاريخ، وعلاقتها بالإسلام ومفاهيمه، من حيث بعدها وقربها منه وعياً وتجربة.

ويوجز السيد منهجه المقترح لدراسة التاريخ الإسلامي، بأن نقاربه كتجربة عملية للإسلام، وامتحان لقدرة مفاهيمه وتعاليمه، على أن تعيش في حياة الناس وتؤثر فيهم، وملاحظة عوامل الضَّعف في هذه التجربة، من حيث نشوئها داخل هذه المفاهيم ـ كما يدَّعي الأعداء ـ أو الظروف التي أحاطت بالتجربة الزمنية منها والاجتماعية، أو الوعي والقلق لواقع هذه المفاهيم وحقيقتها الأصيلة.

ويرى السيد أن هذا المنهج يهدف إلى أن يجعل من وصف التاريخ بالإسلامي وصفاً حقيقياً، لا مجرد إشارة إلى مرحلة من مراحل الأمة العربية، وتالياً، إثارة وعي القارئ للتاريخ لجهة حركة الدين في هذا التاريخ، حركة مفاهيمه، حيوية روحه، أصالة حلوله ونجاحه وإخفاقه.

ويؤكد السيد أنه من الطبيعي لهذا الوعي أن يلتقي بالأمة (العربيّة)، التي كانت أول مجال عمليّ لقدرة الدين على التأثير، وأول رائدٍ عاش هذا الدين في أفقه.

ويشير السيد إلى أنَّ المنهج الذي يدعو إليه، لا يستهدف اختراع تاريخ جديد، إنما هو محاولة لفهم هذا التاريخ من حيث هو تجربة عملية للدين، وبالتالي حفظه من الفهم المزوَّر، والمنهج الخاطئ الَّذي وقع فيه الكثيرون من القارئين والدارسين له، والابتعاد به عن طبيعة «السرد الحرفي»، إلى الطريقة التي تجعل منه «**معنى**» يتحرك في داخل حياتنا ليحرك الحياة من حولنا.

ويتابع السيد، فيحذّر من الأخطاء التي وقع فيها بعض الكتّاب المعاصرين، في تفسيرهم للطريقة التي يعلّل بها «الاتجاه الديني» حوادث التاريخ (الأحداث تحكمها المشيئة الإلهية والقوانين السماوية). ويعتبر السيد أن الدراسة التاريخية لدى أصحاب هذا الاتجاه تصبح عبثاً لا طائل منه، وتكراراً مملاً لتفسير واحد، وتعليل مكرّر لكلّ حادثة من الحوادث، أو حركةٍ من الحركات، فكلها جارية على سنّة القضاء والقدر، ومشيئة الله وإرادته.

يناقش السيد هذه النظرة الخاطئة، فيقول نحن لا ننكر أن هناك مفهوماً دينياً يسمى القضاء والقدر، ولا ننكر أن الأحداث تجري بمشيئة الله، لكن بحثنا لا يسير في هذا الاتجاه، ولا يقف في هذا الموقف، فلسنا في معرض بحث تاريخي يحاول أن يرسم النظرة الدينية والتفسير الديني للتاريخ ومدى ارتباطهما بالمفاهيم العامة للدين.

ينطلق السيد من هذا التوضيح، ليتساءل عمّا يحاوله المفهوم الديني للحياة، وهل هو يحاول تجاهل العلاقات الطبيعية بين الحوادث ومؤثراتها، وإنكار قانون السببية والعلية؟ قطعاً لا ـ حسب رأي السيد ـ والأكثر من ذلك، إنَّ هذا المفهوم ينطلق من جذور بعيدة تمتد من «الفلسفة المادية»، التي اعتبرت أن مسألة الاعتقاد بالله نابعة من حاجة الإنسان إلى إيجاد سبب معقول لحوادث الطبيعة، وهكذا نشأت التهمة التي اتهم بها الدين، من وقوفه أمام العلم ومصادمته له، لأن العلم يربط بين كل حادثة وأسبابها الطبيعية.

ويؤكد السيد أن المسألة الدينية لا ترتكز على الاستغناء عن الأسباب الطبيعية، ولا تنكر قانون العلية العامة، وإنما تركّز على اعتبار الله سبباً أعمق، تنتهي إليه سلسلة العلل والأسباب، وبالتالي، ليس هناك استناد إلى تعلق الإرادة الإلهية بالأشياء مباشرةً. ويؤكد السيد أن ما نستطيع جزمه، هو صدق قانون العلية العامة الذي يربط بين كلّ حادث وسببه، وبين كلّ معلول وعلّته، وأن الحوادث والأحداث الحياتية خاضعة للنظام الكوني والسنّة الطبيعيّة التي أودعها الله في هذا الكون.

ورداً على سؤال عن الفتنة الّتي حدثت في جيش الإمام الحسن(ع)، وأنها دفعت به إلى عقد الصلح مع معاوية، يؤكّد السيد أن أصحاب الحسن(ع) الذين هم أولياؤه، لم تقع الفتنة فيهم، ولكن الذين وقعت الفتنة بينهم، هم الّذين كانوا معه(ع) على السّطح، ومع مصالحهم في العمق، تماماً كما هي القضية عند الإمام الحسين(ع)، عندما قال له الفرزدق: «قلوبهم معك وسيوفهم عليك». أمّا موضوع المصالحة، فيربطه السيد بغياب الظروف الواقعية لتحقيق الانتصار، وأن الاستمرار بالحرب كان سيكون انتحاراً، بحيث لا يبقى بنتيجتها أي معارضه، مع ما يعنيه هذا من خسارة مستقبلية فادحة، لذلك فإنّ ظروف الحسن(ع) كانت تختلف عن ظروف الحسين(ع).

ورداً على القول بأن الحسن(ع) كان مزواجاً، يعتبر السيد أن مسألة الزواج في ذلك الزمن، لم تكن تعتبر غريبةً عن السياق الاجتماعي، وليس بالضرورة دائماً أن الزواج والطلاق يعبّران عن حالة ذاتية، بمعنى استسلام الإنسان للذّة والشهوة.

سادساً: التاريخ عبرة ومدرسة

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾ (يوسف: 111). **﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** (البقرة: 134). يستند السيد إلى القرآن الكريم، ليؤكّد أن الإسلام لا يريدنا أن نستغرق في التاريخ وننسى الحاضر الذي تهتزُّ الأرض فيه تحت أقدامنا في أكثر من موقع وقضية.

إن الله يريد أن يقول لنا، إنّ دوركم في التاريخ عندما تقرأونه أو تسمعونه، هو دور العبرة ودور الإنسان الذي يدخل المدرسة، ليتعلّم فيها، وليطبّق ما تعلّم عندما يخرج منها إلى ساحة العمل؛ هذه هي الفكرة الأساسية (فكرة أنّ التاريخ عبرة ومدرسة) الّتي تتمحور عندها طروحات السيد حول مقاربة التاريخ، وهي فكرة تكاد لا تغادر أيَّ عنوانٍ من العناوين التاريخية التي يتناولها السيد.

ويتابع السيد إنضاج الفكرة، من زاوية أنّ من مضى صنعوا تاريخهم وعلينا أن نصنع تاريخنا؛ صنعوه بظروفهم الخاصة، ولنا ظروفنا التي تفرض إيقاعها، وعلينا أن نكون بمستوى التحديات التي يفرضها واقعنا، وأن نتحمَّل مسؤولية صنع التاريخ، فالسيد يرى أنّه لا مجال لأن تكون حيادياً، لا مبالياً في ساحة الصراع والتحديات، وعلينا أن نكون أصحاب موقف ورأي في كلِّ ما يمكن أن يثير الرأي، وأصحاب حركةٍ في كلِّ ما يمكن له أن ينطلق بالحركة، فلا مكان في الإسلام للحياديين بين الحق والباطل، لا مكان في الإسلام للّذين يعيشون اللامبالاة أمام آلام الناس ومشاكلهم وقضاياهم.

يدعو السيد إلى تحمّل المسؤوليّة في كلّ موقع، وإلى تنمية حركة هذه المسؤولية من خلال تنمية الطاقات، لأن هذا ما سنُسأل عنه، كما سئُل الآخرون عما عملوا.

سابعاً: قيم التاريخ وعبره

يحذِّر السيِّد من المراوحة في التاريخ، من دون الاستفادة من «قيم التاريخ» في الواقع، ويرى أن المشكلة تكمن في إدمان التاريخ والاستغراق فيه، متناسين أن الله سبحانه وتعالى يقول إن التاريخ هو ملك من صنعوه، وهو عبرة للأمة ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الأَلْبَابِ**﴾ (يوسف:111)، كما يؤكد السيد أن التاريخ ليس قصصاً نرويها، ولا هو عصبية تفرض نفسها لتتعب الحاضر أو تسقطه أو تدمر قضايا الأمة ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ**﴾ (البقرة/134). ولا يتوقف السيد عند حدود التحذير من المراوحة في التاريخ، وخطورة تداعيات هذه المراوحة على حاضر الأمة ومستقبلها، بل يتجاوز ذلك، داعياً إلى قراءة موضوعية يتحرك فيها الإنسان من دون أفكار مسبقة، مع الالتفات إلى أننا يستحيل أن نلغي التاريخ، فهو يفرض ذاته بصورٍ ومواقع متنوّعة، وعليه، فإن حضوره في حياة الناس أكبر من رغباتهم في إلغائه أو تجاوزه.

ولأنه لا مناص من حضوره في حياتنا، فعلينا أن نتحلّى بشجاعة دراسته بالطريقة الموضوعية العقلانية، أما بالنسبة إلى النصوص

الإسلامية، فيرى السيد أنّ علينا الاقتداء بما ركّز عليهما العلماء، وهما: السند والمتن.

ويتابع السيد توصيفه لمشاكلنا التاريخية، معتبراً أن الانتقائية وتحكيم المشاعر في التعاطي مع النصوص، هما بمثابة حبس لعظمائنا في سجن مشاعرنا، بدل إطلاقهم في آفاق عقولنا، **«لهذا فرغت عقولنا منهم، وعاشت أحاسيسنا معهم»**، إن مشكلتنا هي **«أننا أخذنا أئمة أهل البيت(ع) كدموع في المأساة، وابتسامات في الأفراح، ولم ننفذ إلى داخلهم، ولم نعتن بهم، ولم ننفتح على الآفاق الواسعة في حياتهم»**.

أمّا في الشق السياسي، فيلفت السيد إلى المشاكل التاريخية التي تتّسم بها الأمّة، فيؤكد أن مشكلة المشاكل، تكمن في الأمية السياسية، وغياب الوعي السياسي، وأننا أمة استهلاكية، تستهلك التخلّف الذي يفرض عليها، وتستهلك السياسة والسياسيين، وتستهلك الاقتصاد وتستهلك الثقافة.

ويحذّر السيد من مشكلة امتداح الحيل السياسية والكذب السياسي، واعتبار ذلك شطارة، وهذه المشكلة لا تتوقف عند حدود السياسة والسياسيين، بل طالت من هم في مواقع دينية، الذين أبعدتهم «شطارتهم» عن أصول الدين وأخلاقياته.

يرى السيد أن قيمة الرسل تأتي من رساليّتهم لا من نسبهم، والأولياء قيمتهم من ولايتهم، والمجاهدون قيمتهم من جهادهم، والعلماء من علمهم، وحين نسقط الوعي بهذه القيم، نتحوّل في علاقتنا بهم إلى عبادة الأشخاص، وأن عواطفنا هي التي تحكم رفعة هذا الشخص أو دونيّته، وهذا دليل على وثنية الفكر.

ثامناً: الفتنة مدخل لإعادة قراءة التاريخ وفهمه

إنّ السيد المسكون بالوحدة الإسلامية، يرفع لواء الدعوة إلى قراءة التاريخ للاستفادة من عبره ودروسه، لما فيه مصلحة الإسلام والمسلمين ووحدتهم، بعيداً عن التعصّب المنطلق من الغرق في التاريخ وتقديس أحداثه.

السيد المسكون بالوحدة الإسلامية؛ باعتبارها السبيل إلى منعة الإسلام والمسلمين وقوّتهم، لا يلهيه هذا الهدف السامي عن تبيان الحق من الباطل، لأنه يرى بهذا التبيان مسؤوليةً لكلّ باحثٍ عن وحدة عمادها الحق، لأن الاجتماع على الحق ورفض الفساد والظلم هو القوة، وأيُّ قوّةٍ تقوم على خلاف هذه المعايير هي قوة زائلة، عابرة، لا تملك أسباب الديمومة، لذلك نجده يبرز موقف السيدة فاطمة الزهراء وغضبها، فيخلص السيد إلى أنها لم تغضب لذاتها (هي لم تتحدث عن هجوم القوم على البيت، أياً كانت الأحداث داخل البيت، مع أن المسألة حدثت قبل خطبتها)، إنما غضبت للحق، وتحدَّثت عن فدك، وعن تشريع الإرث وحقها فيه، وعندما قابلت الشّيخين بوساطة من عليّ(ع)، حدَّثتهما بقول رسول الله(ص): **«فاطمة بضعة مني، يرضيني ما يرضيها، ويغضبني ما يغضبها»**، وقالت لهما: **«إنكما أغضبتماني»**، يعني أن غضبها من غضب رسول الله(ص).

ويتابع السيد، مستغرباً كيف أنَّ البعض يحاول أن يضع الزهراء(ع) في موقع من يُحرِج فيه مقام عليّ(ع)، وهي(ع) تعرف معنى علي(ع)، وتعرف أن رد فعله مهما كان قوياً لا يمكن أن يأخذه إلى ما لا يمكن أن يتحمله الواقع الإسلامي العام، وكانت هذه وصيّته. إنَّ حبَّنا للزّهراء وعليّ(ع)، لا يسقط عنّا مسؤولية قراءة التاريخ بدقة، هذا ما يؤكّده السيّد الذي يؤكّد أيضاً أن الزهراء وعليّ(ع)، كانا زوجين، مسلمين، معصومين، منفتحين على الرسالة لا على الذات، وهذا قول عليّ(ع): **«ليس أمري وأمركم واحداً، إنني أريدكم لله، وأنتم تريدونني لأنفسكم»**. ويعتبر السيد في سياق تأكيد انفتاح آل البيت على الرسالة، لا على الذات، أن الآية الكريمة: **﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُورًا﴾** (الإنسان: 8 ـ 9)، تحدَّثت عن علي والزهراء والحسن والحسين(ع).

ويتابع السيد مؤكّداً أنّ حزن الزّهراء(ع) كان حزن الرسالة، وأنها وقفت من خلال القضية ومن خلال الإسلام، وأن الاحتفال بالزهراء(ع)

يكون احتفالاً بكل الجو الرسالي المنفتح على كلّ حياتها، فالزهراء ليست دمعة، إنها موقف، ليست حزناً، إنها فرح الرسالة، فالله أرادنا ونحن في حركة الرسالة، أن نكون كما قال الشاعر: «يغصّ بالدمع وهو يبتسم»، إنها دعوة للانطلاق مع الذات الرسالية لعظمائنا، لا مع ذاتهم الشخصية.

بعد تأكيد السيد أن كربلاء قبل أن تمسك السيف كانت حركة ممانعة، (فالحسين(ع) لم يختر الحرب كأسلوبٍ أراد له أن يتركز في حياة الناس دائماً وكيفما كان)، في إشارةٍ إلى تنوّع الأساليب في خط الثورة، نجده يدعو إلى دخول موسم عاشوراء بوعي، مؤكِّداً أن لا تكون مناسبةً تقليديةً لإحياء التقاليد، بل يجب أن تكون مناسبةً لفتح العقول والتفكير من جديد، فقد رحل أبطال عاشوراء إلى جوار ربهم، بعد أن قاموا بمسؤولياتهم، والمطلوب أن نسأل أين كربلاؤنا نحن، وحسب السيد، فإنّ كربلاء التاريخ ليست كربلاءنا، هي مدرسة نتعلم دروسها لتكون منهجاً لنا في صياغة كربلائنا، هم صنعوا تاريخهم وعلينا أن نصنع تاريخنا، بأن نكون دائماً في خط المعارضة للظلم وللحكم الفاسد والواقع الفاسد، والارتباط بأهل البيت لا يكون بموالاة الظلم وفي خط الرضى بالفساد.

يستدرك السيد في هذا السياق، ليؤكد أنه لا يدعو إلى اعتزال الواقع، لأن هذا ليس خطاً إسلامياً، لكنه يحذّر من أن ندخل هذا الواقع اللا إسلامي في عقولنا ونتبنّاه، أو ندخله في قلوبنا ونألفه، أو في حياتنا من موقع الطاعة والالتزام. إنها دعوة إلى التعايش مع الباطل من دون الاعتراف بشرعيته، فالفرق شاسع بين أن تعيش مع الباطل، وبين أن تعتبر الباطل حقاً.

ويرى السيد أن علينا أن نفرق بين أن نكون منفتحين على هؤلاء المنحرفين، أو الكافرين، أو المستكبرين، بقلوبنا، وبين أن نكون منفتحين عليهم من خلال طبيعة العلاقات والأوضاع التي تتصل بالأمور العامة والخاصة.

تاسعاً: إعادة إنتاج العقل بعيداً عن قداسة التاريخ

يربط السيد بين المواجهة بوعيٍ وقوّةٍ وثبات، وبين الاستفادة من دروس عاشوراء، معتبراً أن هذه الدروس تغني تجربتنا، وتعطينا القوة والوعي لمواجهة واقعٍ يضجُّ بالكثير من التحديات. فالواقع أيام عاشوراء كان فاسداً، وكان الحُكم ينحرف عن الخط الإسلامي وعن الذهنية التي تسود المجتمع الإسلامي في تصور الأشياء، وفي مواجهة القضايا، فانطلق الإمام الحسين(ع) ليعطينا الخط العام الذي لا يتجمَّد في دائرةٍ ضيّقة، لكنه يلاحق الزمن كله، والإنسان كلّه إلى أي خطٍّ انتمى، **«ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه»**، فلكل انتماء حقه وباطله، ونحن في الإسلام عندما ننتمي إليه، فهناك حق ينفتح على كل خطوط العقيدة والشريعة، وهناك باطل يواجهه. من هذه الرؤية، يرى السيد أنه يمكننا أن نتمثل قصة الحق والباطل في حياتنا.

يؤكِّد السيد أنَّ الله علَّمنا أن لا ننظر إلى الماضي نظرة تقديس، إلاّ إذا كان ما يحتويه يملك قداسةً في طبيعته ومضمونه. ويشير السيد إلى أننا مطالبون في مسألة مقاربة أفكار أو عادات الأجيال السابقة، أن لا نحني عقولنا أو نخضع إرادتنا لها، لأنها أفكار وعادات الآباء والأجداد، مجمّدين بذلك التاريخ عند مرحلة من المراحل، مخالفين إرادة الله الذي تحدّث عن هذا الواقع بقوله: **﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾** (الزُّخرف: 23)، وقوله: **﴿حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾** (المائدة: 104). هؤلاء يجيبهم الله على لسان رسوله: **﴿أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾** (الزُّخرف: 24)، **﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾** (البقرة: 170). ويتساءل السيد: من الذي قال إن الأبوّة تعني عقلاً معصوماً، وإن الجيل الماضي يعني الجيل الذي ينفتح على الحقيقة؟ ليؤكد أنّ لآبائنا منا المحبة والاحترام، لكن حين نحرك حياتنا في الواقع، فنحن مسؤولون أن نفكر بطريقة مستقلة، لذلك علينا أن نركِّز قناعاتنا على ما نؤمن به.

ويتابع السيد مؤكِّداً أنّ علينا أن نفكِّر كما فكروا، وأن نناقش كما

ناقشوا، لا أن نقتل عقولنا، بل علينا أن نعمل على إنتاج عقولنا، فالكف عن استعمال العقل والجمود هو قتل للعقل. فالمعادلة الإنسانية كما يراها السيد، هي أن نقول للآخرين فكروا معنا لنفكّر معكم، فكر ينضم إلى فكر، لتنطلق خصوصيتنا العقلية مع خصوصيات عقلية أخرى، لتتحاور، ولتتكامل في نهاية المطاف.

يتابع السيد في السياق نفسه حول مسألة القداسة، رداً على سؤال في منتهى الأهمية: هل نحن ملزمون قرآنياً بمحاكاة الخلافة الأولى بوصفها المرحلة الحية لتكوين المجتمع القرآني؟

فيقول: إن للخلافة الراشدة ظروفها الموضوعية التي فرضت بعض العناوين الاجتماعية والسياسية، صحيح هي مرحلة حية لتجربة المجتمع القرآني، لكن السيد يؤكِّد أنها لا تعتبر المرحلة المطلقة التي يجب تغليب عناوينها على الحياة كلِّها، لاختلاف خصائصها وظروفها الموضوعية، مما قد يختلف فيه الحكم الشرعي. طبعاً هذا الطرح لا يعني عند السيد إسقاط الخط الأخلاقي الذي يحكم كل الخطوط التفصيلية في كل زمان ومكان، ويتابع السيد في السياق نفسه، مؤكداً أنها لا تعتبر المرحلة المعصومة، حتى لو كان أحد رموزها معصوماً، لأن عصمة الخليفة أو الإمام لا تعني عصمة الناس الذين يعملون معه.

ويرى السيد أننا ملزمون بالخطوط القرآنية العامة في فهمنا الاجتهادي لها، في خط العناصر الاجتهادية السليمة التي ينفتح فيها القرآن على السنة النبوية الثابتة، لكن هذا لا ينطبق على اجتهاد الآخرين الذي يتطلب الدراسة على ضوء القواعد العامة، وتبعاً لأصول التشريع الإسلامي، وخصوصاً أن لكل مرحلة تاريخية خصوصياتها.

أما في موضوع توحيد رؤيتنا الإسلامية اليوم لكلا المرحلتين المكيّة والمدينية، فيؤكّد السيد أهمية توحيد الرؤية، رابطاً هذا التصنيف بـ:

1 ـ علاقتهما بالناسخ والمنسوخ.

2 ـ علاقتهما بالنزول.

3 ـ علاقتهما بالزمان.

4 ـ علاقتهما بالمكان.

كما يبرز السيد أبرز التصورات التي طرحت للتمييز بين المكي والمدنيّ، وتحديداً الضوابط المعيارية، وهي:

1 ـ الاختلاف بينهما بمميّز لفظي.

2 ـ الاختلاف بينهما بمميّز معنوي.

3 ـ الاختلاف بينهما بمميّز زماني.

4 ـ الاختلاف بينهما بمميّز مكاني.

لكن اللافت أنَّ السيِّد لا يتبنى أياً من هذه المميّزات، مكتفياً بشرحها وبأبرز الطروحات حولها.

عاشراً: آليّات قراءة السيرة بين الولادة والحركة

في ردٍّ على سؤال عن نفيه الولاية التكوينية للنبيّ(ص)، لم ينف السيّد جدلية هذا الطرح، وأنه قد لا يحمل أي فائدة، فسواء كانت لدى النبي ولاية تكوينية أو لم تكن، فلقد ذهب إلى ربه، وهو لا يعيش بيننا الآن، إلاّ أن السيد يؤكد أن هذا الطرح جاء في سياق شرح الخط العقائدي الّذي أعطى صورةً خاصةً للإسلام، وخصوصاً لخط أهل البيت(ع).

ولعلنا نستطيع التقاط آليات قراءة السيرة من ردِّ السيِّد على السؤال نفسه، حين يقول إنه أراد أن يناقش هذه المسألة من الناحية العقيدية من خلال القرآن، لكي يضع الجميع أمام مسؤولياتهم. إن القرآن يقول هذا، ويمكن لأي إنسان أن يناقش، فالأحاديث وردت بخلاف القرآن، وإذا ثبت أن القرآن يقول ذلك والأحاديث تخالفه، فإن ما خالف كتاب الله فهو زخرف، وهذه هي القاعدة التي يجب من خلالها الحكم على الأحاديث والسيرة.

يرى السيد أن هناك فرقاً بين التاريخ الإسلامي والتاريخ المسيحي أو

الميلادي، فالأخير ينطلق من مولد المسيح(ع)، وفي الإسلام، لا يمثل ميلاد العظيم شيئاً عظيماً، لأن العظيم لا يكون عظيماً يوم يولد، بل يكون عظيماً يوم تولد رسالته وتولد حركته، وتولد عناصر عظمته. ويتابع السيد مؤكداً أنه لا نجد في القرآن أي حديث عن الولادة، إلاّ ولادة سيّدنا المسيح(ع)، لكن هذا الحديث لا ينطلق من موقع التعظيم للمولود، بل من موقع تعظيم قدرة الله في خلقه، فأهمية ولادة المسيح(ع) تأتي لكونها تمثل آيةً من آيات الله **﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾** (مريم: 20 ـ 21).

أما القصة الثانية، فهي قصّة موسى(ع)، فالله حدثنا عن ولادته في نطاق الحديث عن طغيان فرعون، وكيف أن الله لطف به وأنقذه من خطة فرعون في ذبح أبناء بني إسرائيل. ويرى السيد أن الله لم يحدثنا عن ولادة سيدنا محمد(ص)، وهو سيد الأنبياء، معتبراً أن ولادة العظماء كولادة غيرهم، وأن الاهتمام بالولادة هي مسألة حديثة انطلقنا فيها من خلال تقليد الآخرين، وليس هذا بالأمر السلبي، باعتبار أنها مناسبة تريد لنا أن نتذكّر المولود الذي صار عظيماً من خلال رسالته أو من خلال جهاده. لذلك فإنَّ التاريخ حين يبدأ من ولادة الرّسول(ص) لا يعطينا حركته، إنّما عندما يبدأ من الهجرة، فإن الهجرة حركة تشير إلى ما قبلها وما بعدها. وعليه، يرى السيد أن على المسلمين أن يؤرّخوا بالتاريخ الهجري، وأن يلاحقوا هذا التاريخ الهجري، لأنَّ كلَّ هذا التاريخ محمَّل بهجرات إسلامية في خطِّ الدعوة، وفي خطِّ الجهاد، وفي خط التجربة والثقافة، إن هذا التقويم الهجري يحمل لنا كل تاريخ الإسلام، لكنَّ السيد لا يحرّم استعمال التقويم الميلادي، شرط أن يتبع الهجري.

حادي عشر: أزمة المثالية والخيال في الخطاب الإسلامي

كيف نكون واقعيين في حركة الالتزام بالنص القرآني؟ وكيف نتعايش مع العالم الذي نحيا فيه كشرطٍ للخروج من أزمة المثالية

والخيال؟ وتالياً، هل الإسلام خيالي في نظرته إلى المشكلة؟ وهل هو مثالي في تطلعه نحو الحل؟

في إجابته عن هذه الأسئلة المركزية، يؤكد السيد أنه لو درسنا الإسلام ـ الفكرة ـ الشريعة ـ الحركة في البنية الفوقية أو التحتية، لتأكدنا من مدى واقعية الإسلام في نظرته إلى المشكلة والحل، فالإسلام لا يقارب الأوضاع السلبية في المجتمع مقاربةً غيبيةً، إنما يربطها بالواقع الاجتماعي في سلوك الناس وفي علاقاتهم، فنرى الجوع والخوف في قوله تعالى: **﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾** (النحل: 112)، ونراه ـ جلّ جلاله ـ يربط بين الفساد الاجتماعي والاقتصادي وبين اختيار الناس السيئ في كسبهم العملي، معتبراً أن النتائج السلبية هي نتيجة للمقدمات الصادرة عنهم، كقوله تعالى: **﴿إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لاَ تَفْرَحْ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الفَرِحِينَ * وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُفْسِدِينَ﴾** (القصص: 76 ـ 77)، وقوله تعالى: **﴿ظَهَرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾** (الروم: 41). انطلاقاً مما تقدم، يؤكد السيد أن الإسلاميين الذين يعملون على تغيير المجتمعات، سوف يدرسون المشكلة في نطاق الواقع، ويعملون على التعرف إلى الحل من هذا المنطلق الواقعي الذي لا يبتعد فيه الإسلام عن الحياة.

هذا المنطق الواقعي، يرى السيد أنّه المدخل الذي يبرر أن الغاية الكبيرة تبرر الوسيلة وتنظفها، وتحولها من حالة سلبية في عنوان الفكرة، إلى حالة إيجابية في مضمون الهدف، كجواز قتل الأسير المسلم إذا تترَّس به الكفَّار، وكامتلاك وليّ الأمر الكثير من التصرفات على مستوى حاجة النظام العام، فيما لا يملكه من ناحية ذاتية خاصة.

ثاني عشر: حقائق التاريخ والعلم والحقيقة الدينية

في سياق رده على سؤال عن التناقض بين القول إن سيدنا آدم هو أبو البشر، وبين الاكتشافات العلمية التي تؤكد وجود الحياة البشرية قبل ستة آلاف سنة، العمر المفترض لسيدنا آدم، يؤكِّد السيد أن القول إن عمر سيدنا آدم هو ستة آلاف سنة، مأخوذ من تاريخ اليهود الحافل بالدس، وهذا غير ثابت تاريخياً، وليس عندنا تحديد دقيق للفترة الزمنية الفاصلة بين الأنبياء، بشكل نستطيع من خلاله الحكم الجازم، هذا إضافةً إلى كون القوانين العلمية التي تقدِّر السنين من خلال طبقات الأرض، أو من خلال طبيعة الجمجمة، ليست قطعيةً، وهي ظنية ومجرد نظريات، ولا نستطيع قطعاً أن نرفع اليد عن الحقيقة الدينية القطعية بالنظرية العلمية، كونها تستند إلى استقراء ناقص، وهو لا يفيد إلاّ الظن، ويتابع السيد مستنداً إلى بعض الأحاديث المروية عن الإمام الصادق(ع)، ومنها: «**قبل آدمكم ألف ألف آدم، وأنتم في آخر الآدميين**»، وهذا يعني أن هناك مخلوقات مشابهة للبشر سبقت خلق آدم، الأمر الذي حمل بعض المفسرين على التساؤل حول معرفة الملائكة بطبيعة البشر ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾ (البقرة/ 30)، ليستنتج السيد أنّ القضية ليست محسومةً لا في الجانب العلمي ولا في الجانب التاريخي. وفي سياق رده على زواج آسيا بفرعون، وهي مثال الإيمان، يرجح السيد أن هناك ظروفاً اجتماعيةً فرضت عليها الزواج، وأن الزواج يرتبط بالظروف والتقاليد والعادات الحاكمة، ولا يخضع دائماً لخطوط دقيقة، إنما لظروف موضوعية.

خاتمة

يمكن أن نخلص إلى أن السيد يدعو إلى منهج جديد لتحليل التاريخ الإسلامي وفهمه، بعيداً عن السرد الحرفي الذي يجعل من التاريخ أخباراً بلا معنى ولا عبر، وبعيداً عن الأدلجة التي تحاول أن تسقط على هذا التاريخ قوالب نظرية مسبقة، فتفتش عن أحداث ووقائع لتثبت من خلالها صحة وجهة نظرها. هكذا يجد المادي ما يدعم منهجه، ويجد المثالي أو

الليبرالي أيضاً ما يبرر به خطه وسياسته، إلا أن هذه القراءة الانتقائية للتاريخ الإسلامي، هي قراءة منقوصة وبعيدة عن المنهجية العلمية المطلوبة لفهم حركة التاريخ.

وكما رفض السيد القراءة المؤدلجة والقراءة الانتقائية للتاريخ، رفض أيضاً القراءة الدينية الجامدة الّتي تعلّل حدوث كلّ حادثة بأنّها من سنّة القضاء والقدر. يؤكّد السيد رفضه لهذا الاتجاه، دون أن ينكر عقيدة القضاء والقدر، لكنه في الوقت نفسه، يؤكّد قانون السببيّة والعليّة، في مناقشةٍ رائعةٍ لا تضع العلم في مواجهةٍ مع الدين، كما ترغب الفلسفة المادية.

في الواقع، إنَّ السيد محمد حسين فضل الله، في مقارباته لمسائل التاريخ، إنما يطرح مفاتيح هامة للمثقّفين الإسلاميين من الناحية المنهجية والفكرية، تبدو بمنتهى العمق والصلاحية، ويظهر فيها بشكلٍ واضح، الالتزام العميق والإيمان الصادق بوحدة الأمة ونهضتها.

المراجـع

ـ الندوة، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعي ـ دمشق، دار الملاك، ج5، ط5، 1418هـ/ 1998.

ـ الجمعة منبر ومحراب، توثيق لخطب الجمعة (1988)، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م.

ـ صلاة الجمعة الكلمة والموقف، توثيق لخطب الجمعة (1989)، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ حديث عاشوراء، إعداد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998.

ـ المعارج، متخصّصة بالدراسات القرآنية، المجلّد الثّامن، السّنة التّاسعة، الأعداد 36 ـ 38، 1998م.

ـ العلامة محمد حسين فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.

ـ خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسّان بن جدّو، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م.

الدّعـاء

محمد حمود

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الآداب

أولاً: شمولية الإسلام

جاء في معجم متن اللغة في مادة (د ع و) ما يلي:

دعا دعاءً ودعوى إلى الشيء: رغب فيه وتقرب إليه. . .

دعا الله: طلب منه الخير، ابتهل إليه، استغاث به، ودعا دعاءً له: طلب له الخير، ودعا دعاءً عليه، طلب له الشر.

والدعاء: مصدر، وغلب على الرغبة إلى الله والثناء عليه وعبادته، وحقيقة قول القائل لمن فوقه. وقد قال رسول الله(ص): «الدّعاء هو العبادة»، كما رواه الترمذي بلفظ «الدعاء مخ العبادة». (فقه الدعاء، سعيد اللحام. دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى 1991).

وترى دائرة المعارف الإسلامية، أن معنى الكلمة مماثل لمعنى الكلمة العبرية «بركة»، ومن ثم انتهى إلى الدلالة على اللعنة.

والسورة الأولى من القرآن الكريم هي دعاء المسلمين المألوف، ولذلك غلب عليها اسم سورة الدعاء. وهناك، بطبيعة الحال، عددٌ آخر كبير من صيغ الدعاء السحرية مألوف جداً بين الناس. . . (دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، انتشارات جيهان. تهران م 9: 240).

وللدعاء في حياة الإنسان معنى الانفتاح على الله والإقبال عليه، في إحساسٍ عميقٍ بالحاجة إليه على أساس الفقر الذاتي المتمثّل بعمق كيانه والعبودية التي توحي بانسحاق وجوده أمامه، وذوبان إرادته أمام إرادته. . .

وهو، في الوقت نفسه، عبادة حيَّة متحرّكة لا تخضع لتقاليد العبادة فيما هو الزمان المحدود والمكان المعين، والكلمات الخاصة والأفعال المحدَّدة. . . أو في الحالة التي يكون عليها الإنسان، وفي المكان الذي

يقف فيه، والكلمات التي يختارها، واللغة التي يتحدَّث بها، والمضمون الذي يعبر عنه. . . فيستطيع أن يدعو ربه قائماً وقاعداً، ومضطجعاً وسائراً وواقفاً، وفي الصباح وفي المساء، وفي الظهيرة، وفي قضاياه الصغيرة والكبيرة، وفي أحاسيسه الذاتية، ومشاعره المتصلة بالآخرين.

وقد يتمثل فيه الأسلوب الحيّ النابض بحركة الروح في الذَّات، وانطلاقة العقل في الحياة، للّقاء بالله من دون حواجز ووسائط، ليخاطبه بعفوية الإنسان الذي يثير المشاعر في الكلمات. . حتى لا يحسَّ بالكلمات إلا من خلال حركة الشعور في التنفس، وليتحدث إليه ببساطة الروح التي تعرج إلى ربها حتى تلتقي به كما لو كان حاضراً في حال الشهود. . ولتعترف أمامه بكلِّ الأسرار التي تنقلها، وبكلِّ الأحاسيس المثيرة أو المخجلة أو الخطيرة فيما لا تستطيع أن تفضي به إلى غيره، لأنه هو المطلّع عليها دون الناظرين، والعارف بخفاياها دون العالمين، فلا فضيحة فيما يخشاه الإنسان من الفضيحة. . . لأنه هو الذي يعلم السرَّ وأخفى. . .

والعبد ليس بحاجة إلى وسيط بينه وبين خالقه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: 186) ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (المؤمن: 60).

وهو في حركة الأساليب المتنوّعة في مضمون الدعاء، انفتاحٌ على العقيدة الإلهية في مفرداتها، الذي يستحضر كل صفات الله في وعيه. . . ليتحدث عنها بطريقة إيحائية تحرك تفاصيل العقيدة في الروح، لتعمق إحساسها بالله فيما يلتقي فيه الفكر والشعور، ما يحقق لها الوضوح في الرؤية التي تجعل كل تفاصيل الوجود مظهراً حياً من مظاهر إرادته وقدرته وعظمته. . . لأن الإنسان يجد في مفردات العقيدة في صفات الله جواباً عن كل سؤال، وانطلاقاً مع أكثر من أفق.

وقد يجد الإنسان في حركة الدعاء في المضمون العقيدي، الحديث عن الرسالة والرّسول، في مسؤوليته أمام الرّسالة، وفي فهمه لحركة الرّسول وشخصيَّته، وعلاقته الرُّوحية به، ودوره الرّسالي في حياة الناس

بعيداً عمّا هو الاستغراق في ذاته، لتكون الرّسالة هي النافذة التي تطلُّ على جوانب شخصيّته وليس العكس، فلا يدخل الإنسان في عبادة الشخصية فيما يخاطبه أو فيما يتصوّره من حياته، ما يحقق التوازن في التصور وفي العقيدة. وهذا ما نجده في كلِّ مفردات الدّعاء المنقولة في تراث أهل البيت (ع) من الدعاء فيما يتَّصل بالحديث عن النبيّ محمَّد(ص). (دائرة المعارف الإسلاميَّة الشيعيَّة، مادة دعاء التي كتبها السيد محمّد حسين فضل الله، دار التعارف، ط1، م6: 489 ـ 490).

وقد يلاحظ الإنسان في الدّعاء أنّ فيه أكثر من حديثٍ عن اليوم الآخر في استحضار الموقف بين يدي الله، عندما يقوم النَّاس لربِّ العالمين، في دقة الحساب وشموله، لكلّ عملٍ قام به الإنسان في حياته، وحديث عن الجنة في نعيمها الخالد المتنوّع، حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت... فيما أعدَّه الله للمؤمنين المتَّقين، وحديث عن النار وعقابها المقيم، فيما أعدَّه الله للكافرين المتمرّدين.

ويتصاعد الدّعاء بأساليب متنوّعة، من أجل التعبير الروحي عن التّمنيات الإنسانيّة في الحصول على رضا الله، وعن اعترافاته الخاشعة بالذنوب التي قام بها في حياته، في رغبةٍ مخلصةٍ للتّوصل إلى مغفرة الله ورضوانه، ما يجعل من الدّعاء وسيلةً تعبويةً روحيةً للإنسان، بما يثيره فيه من الأفكار والمعاني والمشاعر والتطلّعات...

وإذا درسنا التراث الكبير مما تركه لنا أئمة أهل البيت(ع) من الدعاء، وخصوصاً ما روي عن الإمام زين العابدين(ع) في أدعيته في الصَّحيفة السجَّادية، وفي غيرها، فسنرى هناك ثروةً كبيرةً من النَّماذج التي تثير مفاهيم الحياة الفردية والاجتماعية على المستوى الأخلاقي في الخطوط التفصيلية للأخلاق، أو على المستوى الروحي في التطلّعات الواسعة إلى انطلاق الروح في رحاب الله، أو على المضمون الإيجابي الفاعل في حركة الزمن في وعي الإنسان، وفي موقف الإنسان من الزمن، أو على العلاقات الإنسانية التي تعالج الخصوصيات التي تحكم علاقات الإنسان بالناس من حوله... وبمشاعره تجاه الشخصيات الرسالية في فكره وعمله... أو

على الآفاق الكونية التي يستغرق فيها الإنسان في ظواهر الإبداع في الكون، حيث يحس بالتفاعل مع الكون من حوله، في وحدة الخالق الّذي يشرف على الخلق كلّه، ليتكامل الجميع في حركة إرادته الإلهية الحكيمة التي تنظم الكون بحكمة بالغة تتولى توزيع الأدوار في إقامة النظام على أفراد الخلق فيما يملكه كل واحد منهم من إمكانات، ما يجعل من الدعاء حركةً في سبيل تمديد المفاهيم الإسلامية في هذه المجالات. . . وفي سبيل التربية الإسلامية في أجواء الإسلام الفكرية والعملية، في جولة روحية تستوعب كل مواقعه ومفاهيمه ومناهجه وأساليبه.

وقد يفرض علينا ذلك أن نلاحظ ـ كما يضيف السيد ـ وجود تركة من نماذج الدعاء المتنوّعة التي تنسب إلى النبيّ محمّد(ص)، وإلى الأئمّة من أهل البيت(ع)، وإلى الأنبياء السابقين. . .

كما نلاحظ وجود نماذج أخرى في كتب العلماء الذين ألّفوا الكثير منها بأسلوبهم الخاص، أو لما يروونه عن كتبٍ أخرى لا تعرف هوية أصحابها، مكتفين في الحديث عنها بوجودها في بعض الكتب العتيقة أو القديمة. . . ثم جاء جامعو الأدعية لينظّموا أعمال الأيام والليالي والشهور فيما روي من ذلك كله. . .

ولم يكلّف هؤلاء وغيرهم أنفسهم عناء التدقيق في صحة نسبة هذه الأدعية إلى النبي محمد(ص)، أو إلى الأنبياء من قبله(ع)، أو إلى الأئمة من أهل البيت(ع)، بل أطلقوا نسبتها إليهم بطريق الرواية عنهم، ما أدخل في وعي القارئين لها من المؤمنين صحة النسبة، وبذلك دخلت في تقاليد العبادة في حياة هؤلاء، وتحولت في بعض المواقع إلى أسلوب مقدّس من أساليب التعبئة الجماهيرية فيما يراد أن تثيره من مشاعر وأحاسيس وأفكار، أو فيما يُراد أن تؤكّده من حركة العقيدة في نفس المؤمن في تصوّره لله وللنبي وللأئمة، وفي اختزانه للمفاهيم العامة في مضامين هذه الأدعية. . .

وبذلك دخلت المسألة في دائرة الخطورة، فيما يمكن أن يدخل من خلالها من أفكار الانحراف أو أساليب الضلال، في وعي الأمّة وحركتها في العقيدة والحياة.

وقد يعلل هؤلاء المسألة بأنَّ الدعاء لا يمثِّل أساساً تشريعياً في مجال الاجتهاد الفقهي الذي يحدد مواقع الحلال والحرام، من الأمور الّتي يفترض التدقيق في سندها ومضمونها، لأن ذلك يعني سلامة التصور الفكري، والسلوك العملي للإسلام في حياة الإنسان المسلم، فيما يمثله الحلال والحرام من المضمون الداخلي للإسلام، إذ لا أهمية للدّعاء من ناحية علاقته بالتشريع، بل كلّ ما هنالك، أنّه يمثل أسلوباً من أساليب التعبئة الروحية في علاقة الإنسان بالله، فيما يختزنه من مشاعر وأحاسيس تجاه ربه، وفيما يثيره من أفكار واعترافات أمامه، وفيما يتطلع إليه من تمنيات ومشاريع مستقبلية في حياته الفردية والاجتماعيّة في الدنيا والآخرة.

ولذلك، فإن من الممكن أن يعبِّر عن ذلك بأيّ أسلوب، وبأيّ نص، حتى فيما يؤلفه لنفسه، تماماً كما هي المشاعر الإنسانية الذاتية في علاقة الإنسان بالآخرين، مما لا يحتاج إلى الدقة في النص الأدبي الذي يصوّرها ويثيرها في علاقات المحبة الإنسانية.

ولكنّنا نلاحظ على ذلك ـ يتابع السيد ـ أن الدعاء لا يمثل حالةً شعوريةً في داخل الإنسان فيما يفكّر فيه في حديثه مع الله، وفي مناجاته له، لتكون له الحرّيّة في وسائل التعبير عنها، وفي طبيعة المضمون الداخلي لها، بل إنّه يمثل، إلى جانب ذلك، أسلوباً من أساليب إثارة المفاهيم الإسلامية في وعي الإنسان المؤمن، وتحريك تفاصيلها العقيدية والأخلاقية والروحية والاجتماعية والسياسية في فكره وشعوره، بالمستوى الذي يتحوّل فيه الدّعاء إلى أسلوبٍ من أساليب الدعوة والتربية والتغيير في حركة الحياة من حوله، فيأخذ الدّعاء الدور نفسه الّذي يأخذه النص القرآني، أو السنة النبويَّة، أو الأحاديث الدينية الواردة عن الأئمة فيما يتحدَّثون به عن وعيهم للرّسالة الإسلاميّة، لأنها تلتقي جميعاً في تحديد المفاهيم وتفصيلها وتحريكها في الوجدان الديني للإنسان، ما يجعلها تتحول إلى نوع من الفتيا في قضايا العقيدة ومفاهيمها، فيتطلَّب فيها الدقة في المصادر، تماماً كما هو الأمر عند

تحديد الرّأي في الأبحاث العلميّة الفكريّة فيما يراد تأصيله من هذه المفاهيم لتصحيح نسبته إلى الإسلام.

وقد تكون المسألة في الدّعاء أكثر خطورةً من غيره، لأنه ينفذ إلى عمق الشعور الإنساني، ليصعد إلى الفكر من خلال تأثيره في المنطقة الشعورية، بينما يحتاج الأسلوب العلمي إلى جهد كبير حتى ينفذ إلى منطقة الإحساس والشعور.

وعلى ضوء ذلك، يدعو السيد إلى أن ينطلق البحث العلمي إلى أجواء الدعاء، ليدرس السند الذي يربطه بالمصادر الإسلاميّة الأصيلة المعصومة، ليكون ذلك أساساً لاعتباره سنداً إسلامياً للمفاهيم التي يتضمنها، وليدرس المضمون ليعرف انسجامه مع المفاهيم القطعية التي جاء بها الكتاب والسنّة المطهّرة... وليطرح الصحيح منه في ساحة التداول العملي للأمّة في أجواء العبادة، وليفسح في المجال لما لم تصحّ نسبته إلى المصادر المعصومة إذا لم يكن فيه ما ينافي كلام الله والرسول، وليمنع من التداول الجماهيري ما لم تثبت صحته في السند والمضمون، أو ما أشكل أمره فيما يمكن أن يسيء إلى التصور الإسلامي الأصيل، لنحمي الإسلام والمسلمين من الانحراف الّذي يمكن أن يثيره الدّعاء الّذي يبتعد بفكر الإنسان وشعوره عن التصوّر الصحيح.

إننا نريد تأكيد ذلك، كما نؤكّد دراسة الزيارات التي يزار بها النبي والأئمة والأولياء، لأنها تحمل التصور التفصيلي للشخصية الإسلامية فيما يريد الإنسان المسلم أن يحمله في داخله من تفاصيلها وطبيعتها، وموقعها من الله، ودورها في حياة الإنسان، مما يمكن أن يؤثر تأثيراً إيجابياً أو سلبياً في ثقافة الجماهير في الملامح العامة للشخصية الإسلامية التاريخية. (م.ن: 490، 491).

وإذا كان هذا هو مفهوم السيد للدعاء، فمن الطبيعي أن يحتلَّ منزلةً مميزةً في فكره ونتاجه وممارساته على حدّ سواء. كيف لا، وهو يرى في الدعاء أحد شعائر العبادة التي أرادها الإسلام ـ ولا سيّما في شهر رمضان ـ ليشارك في خلق الأجواء الروحية التي يبني فيها الإنسان

شخصيته بين يدي اللّه. (قضايانا على ضوء الإسلام: دار الملاك، ط8، 2004م/ 1425هـ: 301).

فالدعاء حاجة ذاتية طبيعية للإنسان المؤمن باللّه، يحسّ بها في داخله تماماً كما يحسّ بلذعة الجوع عند حاجته إلى الطعام، وحرارة العطش عند حاجته إلى الماء؛ فهو جوع الإنسان للحنان وللسلام الذي يملأ قلبه بالحياة، وروحه بالنور.

فهناك حالات يشعر الإنسان فيها، أمام قسوة الحياة، وضغط المشاكل، وتراكم الأزمات الداخلية والخارجية، بأنّه بحاجة إلى التعبير عن الآلام التي تمزق ذاته، والمشاعر التي تجيش في نفسه، من دون أن يجرح كبرياءه أو يهدر كرامته.

إنّه يبكي ويشكو ويتألّم، ويطلب ويستعطف، ويلحُّ في الطلب والاستعطاف، ويمارس شتّى الأساليب التي تمثّل مظهر الضّعف في الإنسان. ولكنّه ـ مع ذلك ـ يبقى يحسّ بلذة هذا الضعف الذي يربطه بمصدر القوّة المطلقة، ليستمدَّ منه القوّة على مواجهة عقبات الحياة.

إنّه ضعف المخلوق أمام خالقه؛ الضّعف الوحيد الذي يشعر معه الضعيف بالاعتزاز والزّهو بضعفه عندما يقف أمام القوي.

وهكذا، كان الدعاء عامل تجديد لقوّة الحياة في الإنسان، لئلا يختنق بين قسوة مشاكله وضغط كبريائه، فيتحوّل إلى إنسان منهار أو معقد. (م.ن: 301 ـ 302). وقديماً قيل: الشكوى لغير الله مذلة!

ثانياً: اختيار الاعتراف لله

والواقع يقدّم لنا في كل يوم إنساناً يشعر برغبة ملحّةٍ تضغط عليه، وتدفعه تحت عبء الضمير المثقل إلى الاعتراف بنواياه السيئة وأفعاله الشريرة، بحيث يقف هذا الإنسان بين الاعتراف للخالق والاعتراف للمخلوق، وهنا يأتي دور الدعاء، ليحقّق للإنسان اختيار الاعتراف لله لأسبابٍ عدّةٍ يذكرها السيد، وهي:

ـ أنّه باعترافه للّه لا يكشف سرّه لأحد، بينما يمثل الاعتراف للمخلوقين انسحاق شخصيته أمام افتضاح سرّه.

ـ أنَّ الغاية من الاعتراف هي الوصول إلى تصحيح الخطأ وفتح صفحة جديدة، وهذا ما يكفله الدعاء الذي يمثّل الاعتراف للّه الذي هو الملاذ والمرجع للمغفرة والعفو والرضوان. أمّا الإنسان ـ أيّ إنسان كان ـ فلا يملك أيَّ شيء من هذا، حتى الأنبياء والأوصياء الذين لا يملكون الشفاعة إلاّ لمن ارتضى اللّه، ولهذا، فلا يحقّق الاعتراف للإنسان أي هدف.

ـ أنّه باعترافه للّه أقدر على تحليل ذاته ودوافعه، وتفصيل أعماله وأحواله، بكلّ جوانبها ومظاهرها، لأنه يشعر بحرية الاعتراف بعيداً عن الملابسات الذاتية والاجتماعية، بينما يشعر الإنسان أمام الإنسان الآخر بكثير من الملابسات التي تحول بينه وبين الإفاضة بكلّ شيء، مما قد لا يتحمّل الآخر سماعه، أو لا يرضى المعترف بإظهاره لأحد.

ـ تحقيق عملية النقد الذاتي بشكل أفضل، فالإنسان يشعر ـ مع الدعاء ـ بأنَّ إرادة التغيير نابعة من داخل الذات، لا من ضغوطات خارجية تمارس المواعظ والنصائح والتهديدات.

ـ أنَّ الدعاء يوحي إلى الإنسان أنه هو ـ وحده ـ يريد أن ينقد ذاته ليغيرها إلى الأفضل، وهذا ما يجعل المهمّة أكثر انسجاماً مع النفس، وأكثر التقاءً بالأهداف.

هذا وقد حفلت الأدعية المأثورة عن أئمة المسلمين بالكثير من أساليب الاعتراف التي يبرز فيها الإنسان بكلّ جرائمه وشروره وخطاياه أمام اللّه، في محاولةٍ للانطلاق منها إلى عالم من الفضيلة جديد. (م.ن: 302 ـ 303 ـ 304).

أمّا الجانب الثاني من الحديث، وهو علاقة الدعاء بحياتنا العامة والخاصة، فنستطيع أن نفهمه إذا استعرضنا لمحةً من الأدعية المأثورة، لنرى كيف ساهمت في الإيحاء بالمعاني الخيّرة، والخروج بالدعاء عن أن يكون مجرّد عبادة روحية خالصة لا ترتبط بالحياة من قريب أو بعيد، إلى عبادة

تحاول أن تجعل من أجواء الروح طريقاً لتهذيب أجواء المادة. (م.ن : 304).

ثالثاً: الصحيفة السجادية

يقول الشهيد محمد باقر الصدر في تقديمه للصحيفة السجادية، في معرض حديثه عن الأخطار التي هدَّدت الأمة الإسلامية في زمن الإمام السجَّاد(ع): «وأمّا الخطر الآخر، فقد نجم عن موجة الرخاء التي سادت المجتمع الإسلامي، لأن موجات الرخاء تعرِّض أي مجتمع لخطر الانسياق مع ملذَّات الدنيا، والإسراف في زينة الحياة المحدودة، وانطفاء الشعور الملتهب بالقيم الخلقية والصلة الروحية بالله واليوم الآخر، وبما تضعه هذه الصلة أمام الإنسان من أهدافٍ كبيرة...

وقد أحسَّ الإمام علي بن الحسين بهذا الخطر، وبدأ بعلاجه، واتخذ من الدعاء أساساً لهذا العلاج. وكانت الصحيفة السجادية من نتائج ذلك، فقد استطاع هذا الإمام العظيم، بما أوتي من بلاغة فريدة، وقدرة فائقة على أساليب التعبير العربي، وذهنية ربانية تتفتَّق عن أروع المعاني وأدقها في تصوير صلة الإنسان بربه، ووجده بخالقه، وتعلّقه بمبدئه ومعاده، وتجسيد ما يعبر عنه ذلك من قيم خلقية وحقوق وواجبات... استطاع أن ينشر من خلال الدعاء جواً روحياً في المجتمع الإسلامي، يساهم في تثبيت الإنسان المسلم عندما تعصف به المغريات، وشده إلى ربه حينما تجره الأرض إليها، وتأكيد ما نشأ عليه من قيم روحية لكي يظل أميناً عليها في عصر الغنى والثروة، كما كان أميناً عليها وهو يشد حجر المجاعة على بطنه... وهكذا نعرف أن الصحيفة السجادية تعبِّر عن عمل اجتماعي عظيم، كانت ضرورة المرحلة تفرضه على الإمام، إضافةً إلى كونها تراثاً ربانياً فريداً يظلُّ على مر الدهور مصدر عطاء، ومشعل هداية، ومدرسة أخلاق وتهذيب، وتظل الإنسانية بحاجة إلى هذا التراث المحمدي العلوي، وتزداد الحاجة إليه كلما ازداد الشيطان إغراءً، والدنيا فتنةً». (الصحيفة السجادية الكاملة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1994م: 13 ـ 14 ـ 15 ـ 16).

وما قاله السيد باقر الصدر مجملاً، استطاع السيد محمد حسين بمنهجه الدقيق أن يبينه مفصّلاً، متوقفاً عند أمور أبرزها:

ـ تحمّل المسؤولية الذي يتجلى بالشعور بالمسؤولية تجاه الجانب السلبي من تصرفات الإنسان، تماماً كما هو الجانب الإيجابي منه. وقد نلمح هذا في بعض فقرات دعاء الإمام زين العابدين في الاعتذار عن تبعات العباد والتقصير في حقوقهم (الصحيفة السجادية: 166 ـ 167)، حيث يقول: **«اللّهم إني أعتذر إليك من مظلوم ظُلم بحضرتي فلم أنصره، ومن معروفٍ أُسدِي إليّ فلم أشكره، ومن ذي فاقةٍ سألني فلم أوقره، ومن عيب مؤمنٍ ظهر لي فلم أستره، ومن كلّ إثم عرض لي فلم أهجره، أعتذر إليك يا إلهي منهن اعتذار ندامة يكون واعظاً لما بين يديَّ من أشباههن»**.

يلاحظ السيّد أننا نجد من خلال هذه الفقر، في الموقف السلبي تجاه حالات الظلم والحرمان والمعروف ونحوها، خطيئةً ينبغي للإنسان أن يعتذر منها، كما يعتذر من سائر خطاياه، لأنَّ الموقف السلبي يتحوّل إلى موقف إيجابي لمصلحة الظالم ضدّ مصلحة المظلوم، ويؤدي إلى زهد أهل المعروف بالمعروف، وإلى غير ذلك من الحالات التي لا يجوز للإنسان أن يقف فيها موقف الحياد أو اللامبالاة في أيِّ مظهرٍ من مظاهر الحياة التي تتمثّل في معركة الصراع بين الخير والشر. (قضايانا على ضوء الإسلام: 304 ـ 305).

ـ استمداد العون الإلهي، والاستعانة بالله على محاربة غريزة الظلم والاعتداء على الآخرين، بالروح نفسها التي يطلب فيها الاستعانة به على دفع ظلامة الآخرين. ونجد هذا مبثوثاً في فقر متفرقة من الصحيفة السجادية. يقول(ع) في دعائه في طلب العفو والرحمة: **«اللّهمَّ اكسر شهوتي عن كلِّ** مأثم، وازوِ حرصي عن كلِّ محرم، وامنعني عن أذى كل مؤمن ومؤمنة، ومسلم ومسلمة».(الصحيفة السجادية: 168). ويقول في مواضع أخرى: **«اللّهم فكما كرّهت لي أن أَظلِم، فَقِني من أن أُظلَم»، «ولا أُظْلَمَنَّ وأنت مطيقٌ للدفع عني، ولا أَظْلِمَنَّ وأنت القادر على القبض مني»**. إنَّه يستعين بقدرة اللّه على نفسه، ويستعطفها أن تحمي الآخرين من نزوات قوّته

ونزعات أنانيته. إنَّه يبلغ قمة السمو الإنساني عندما يرفض الظلم من نفسه كما يرفضه من الآخرين، انسجاماً مع الفكرة التي ترفض الظلم كمبدأ من دون النظر إلى طبيعة الظالم أو شخصية المظلوم، ومع الفكرة الدينية التي تقول: **«أحبب لأخيك ما تحبّ لنفسك، واكره له ما تكره لها. فلا تَظلِم كما لا تحبّ أن تُظلَم»**.(قضايانا على ضوء الإسلام: 305).

ـ مواجهة العقد، حيث يتمُّ التَّركيز على حقيقة إنسانية ترى الظلم نتيجةً طبيعيةً لعقدة ضعف، تتحكم في الظالم فتدفعه إلى التنفيس بالانتقام من المظلوم، الأمر الذي يجرّد الظالم من وهم العظمة الذي يحاول أن يحيط به نفسه، ليغطي عوامل الضعف داخل نفسه، كما نلمح ذلك في دعاء ليلة الجمعة: **«يا ربّ، وقد علمت أنَّه ليس في حكمك ظلم، ولا في نقمتك عجلة، وإنما يعجل من يخاف الفوت، وإنما يحتاج إلى الظلمِ الضعيفُ، وقد تعاليت يا إلهي عن ذلك علوّاً كبيراً»**.

فاللّه لا يظلم لأنه قويّ، أمّا الآخرون، فإنهم يظلمون لأنهم يخافون النّاس ويخافون الحقّ، فيبادرون إلى البغي والاعتداء لتغطية هذا الضعف والتمويه على الباطل. (م.ن: 305 ـ 306).

ـ روحية العطاء، بحيث ترتفع الأخلاق إلى المستوى الذي يجعلها تنطلق من داخل الإنسان عفوياً، كما هو النور من الشمس، والماء من الينبوع؛ أن يشعر الإنسان بالجذور الأصيلة للخير تمتدُّ في داخل نفسه، وتدفعه إلى الخير من أجل الخير، من دون تفكير في حساب الربح والخسارة على المستوى المادي، انسجاماً مع الفكرة الإسلامية التي تقول: **«صِلْ من قطعك، واعفُ عمّن ظلمك، وأعطِ من حرمك»** (م.ن: 306). وهذا ما نراه في دعاء مكارم الأخلاق: «اللّهمَّ وسدِّدني لأن أعارض من غشّني بالنصح، وأجزيَ من هجرني بالبر، وأثيبَ من حرمني بالبذل، وأكافيَ من قطعني بالصلة، وأخالف من اغتابني إلى حسن الذكر، وأن أشكر الحسنة وأُغضي عن السيئة». (الصحيفة السجادية: 98).

ـ الاندماج الروحي. ويقصد السيّد بهذا، الإحساس بالطبقات المحرومة من الفقراء والمساكين، والتعاطف معهم كخُلُق ذاتي، تنطلق فيه

الممارسة من محبة النفس الذاتية، لا من طبيعة الواجب المفروض من أعلى. ثُمَّ الانسجام معهم بالسيطرة الدائمة الواعية على الانفعالات النفسية التي تحدث للإنسان من خلال اصطدامه بإطارهم الضيّق الذي يجعلهم يفقدون الكثير من أصول اللياقة واللباقة تبعاً لقسوة ظروفهم وخشونة واقعهم، وهذا ما تعبّر عنه هذه الفقرة: **«اللّهمَّ حبِّبْ إليَّ صحبة الفقراء، وأعِنّي على صحبتهم بحسن الصبر»**. (قضايانا على ضوء الإسلام: 306 ـ 307. الصحيفة السجادية: 138).

ـ محاربة الكسل، والإيحاء إلى المؤمن بأنَّ البيئة التي يسودها الكسل، وتنتشر فيها البطالة، تبعده عن اللّه، كما تبعده عن الحياة الجادَّة الهادفة، الأمر الذي ينبغي له معه أن يرفض تلك البيئة، ويتحوّل إلى بيئة أخرى يسودها العمل والجد والاجتهاد: **«أو لعلّك رأيتني آلف مجالس البطّالين، فبيني وبينهم خلّيتني»**. (م.ن: 307).

ـ مكارم الأخلاق، ويعني السيّد بهذا، التَّركيز على تغيير الانحراف في أخلاق الإنسان، سواء أكان الانحراف في داخل النية، فيتمثّل في التغيير في تحوّلها إلى نيات طيبة، أم كان في طبيعة الكلمة، فيتمثّل في تحويلها إلى كلمات خيّرة، أم في طبيعة العلاقات الإنسانية التي ترتكز على الرغبة والرهبة، فيتمثّل في تغييرها إلى علاقات ترتكز على أساس الكفاءة الذاتية والقيمة الواقعية. وربما كان دعاء مكارم الأخلاق خير ما يتمثل هذا كلّه (م.ن: 307).

فقد جاء في هذا الدعاء: **«اللّهمَّ واجعل ما يلقي الشيطان في روعي من التمني والتظني والحسد ذكراً لعظمتك، وتفكراً في قدرتك، وتدبيراً على عدوك، وما أجري على لساني من لفظة فحش أو هجر أو شتم عرض، أو شهادة باطل، أو اغتياب مؤمن غائب، أو سبِّ حاضر، وما أشبه ذلك، نطقاً بالحمد لك، وإغراقاً في الثناء عليك، وذهاباً في تمجيدك، وشكراً لنعمتك، واعترافاً بإحسانك، وإحصاءً لمننك»**. (الصحيفة السجادية: 100) .**«اللّهمَّ وصُنْ وجهي باليسار، ولا تبتذل جاهي بالإقتار، فأسترزق أهل رزقك، وأستعطي شرار خلقك، فأُبتلى بحمد من**

أعطاني، وذمَّ من منعني، وأنت من دونهم وليُّ الإعطاء والمنع». (م.ن: 103 ـ 104).

ـ التوازن الذاتي. والمقصود بهذا، الإلحاح على مراقبة النوازع الداخلية في النفس، لإبقائها على طبيعة التوازن الذاتي، وعدم السماح بطغيان العوامل الخارجية التي تتمثّل في المدح الذي يكال للإنسان من دون حساب، وللجاه الذي يحصل عليه، أو العزة التي ينالها نتيجة أعماله وأخلاقه. (قضايانا على ضوء الإسلام: 308).

جاء في الصحيفة السجّادية: **«اللّهمَّ لا ترفعني في النّاس درجةً، إلاّ حططتني عند نفسي مثلها، ولا تحدث لي عزاً ظاهراً، إلاّ أحدثت لي ذلةً باطنةً عند نفسي بقدرها»**. (الصحيفة السجادية: 97).

ـ خطّ الاستقامة. ويقصد بهذا، الإصرار على المحافظة على الحقّ مع الأولياء والأعداء، وعدم الانجراف مع تيار العاطفة، في إخضاع السلوك للعواطف والأغراض الشخصية والنزعات الطارئة: **«اللّهمّ وارزقني التحفّظ من الخطايا، والاحتراس من الزلل في الدنيا والآخرة، في حال الرضى والغضب، حتى أكون بما يرد عليّ منهما بمنزلة سواء، عاملاً لطاعتك، مؤثراً لرضاك على ما سواهما، في الأولياء والأعداء، حتى يأمن عدوي من ظلمي وجوري، وييأس وليي من ميلي وانحطاط** هواي».

ويخلص السيّد بعد هذا كلّه إلى القول: هذه نماذج من الأدعية الإسلامية التي لم يحاول منشئوها أن يجعلوا الإنسان يبتعد بها عن حياته، بل حاولوا أن يشددوا معها على صلته بالحياة، ويرشدوه إلى المجالات التي يستطيع أن ينتبه فيها إلى مواضع الخطأ فيصلحها، وإلى مواطن الانحراف فيصحّحها، وإلى زيغ النيات فيخلّصها من الشوائب، الأمر الذي يجعلنا نستوحي منها الفكرة التي تقول: إنَّ الإسلام يريد من المسلم أن لا يصرف بوجهه عن حياته حتى وهو بين يدي اللّه، بل يريد منه أن يندمج بالحياة بكلّ قوّة، يجسّد كلّ إرادات اللّه وكلّ تعاليمه التي تغدو الأرض معها جنّةً مصغّرةً، نتعلّم فيها كيف نمارس نعيم اللّه في الدنيا، قبل أن نعيش معه في الآخرة. (قضايانا على ضوء الإسلام: 308 ـ 309).

إذا كان الدعاء على هذه الدَّرجة من الأهمية في العقيدة الإسلامية، كما بيَّن السيد، فمن الطبيعي أن تكون له شروط وآداب، توقَّف عندها كبار المفكرين الإسلاميين.

يرى السيّد أن الله الرَّحمن الرَّحيم يستجيب الدعاء لكل مضطر، حتى ولو كان فاسقاً؛ فرحمة الله تعالى وسعت كلَّ شيء... كما يرى أن المؤمن لا بد له من أن يخلص لله روحه، وأن ينظّف لسانه، وأن يتقي الله في أموره، وأن يقبل على الله بقلبه. فقد جاء عن الإمام الصادق(ع): **«إن الله لا يستجيب دعاءً بظهر قلبٍ ساهٍ، فإذا دعوت فأقبل بقلبك، ثمّ استيقن بالإجابة»**. وقد جاء في أحاديث أئمة أهل البيت(ع) ذكرٌ للذين تستجاب دعوتهم، ففي حديث الإمام الصادق(ع) قال: **«ثلاثة دعوتهم مستجابة: الحاج فانظروا كيف تخلّفونه** (أي في أهله وولده)، **والغازي في سبيل الله، فانظروا كيف تخلّفونه، والمريض فلا تغيظوه ولا تضجروه»**. وورد في حديثه قال: كان أبي يقول: **«خمس دعوات لا تحجبن عن الرب تبارك وتعالى: دعوة الإمام المقسط** (العادل)**، ودعوة المظلوم يقول الله عز وجل: لأنتقمن لك ولو بعد حين، ودعوة الولد الصالح لوالديه، ودعوة الوالد الصالح لولده، ودعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب»**.

وقد جاء في حديثهم(ع) كلامٌ حول الذين لا تستجاب دعوتهم: **«رجل أعطاه اللّه مالاً فأنفقه في غير حقّه، ثُمَّ قال: اللّهمَّ ارزقني، فلا يستجاب له، ورجل يدعو على امرأته أن يريحه منها، وقد جعل اللّه عزَّ وجلّ أمرها إليه؛ ورجل يدعو على جاره، وقد جعل اللّه له السبيل إلى أن يتحوّل عن جواره ويبيع داره»**.

وجاء في حديث آخر عنه(ع) قال: **«أربعة لا تستجاب لهم دعوة: رجل جالس في بيته يقول: اللهمَّ ارزقني، فيُقال له: ألم آمرك بالطلب؛ ورجل كان له امرأة فدعا عليها، فيُقال له: ألم أجعل أمرها إليك؛ ورجل كان له مال فأفسده، فيقول: اللهمَّ ارزقني، فيُقال له: ألم آمرك بالاقتصاد، ألم آمرك بالإصلاح. ثُمَّ قال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾** (الفرقان: 67)، **ورجل كان له مال فأدانه**

بغير بيّنةٍ؛ **فيُقال له: ألم آمرك بالشهادة**». وقد جاء في الحديث عنه(ع) قال: «**كان في بني إسرائيل رجل، فدعا الله أن يرزقه غلاماً يدعو ثلاث سنين، فلمّا رأى أنّ الله تعالى لا يجيبه قال: يا ربّ أَبعيدٌ أنا منك فلا تسمعني، أم قريبٌ أنت منّي فلا تجيبني. فأتاه آتٍ في منامه فقال له: إنّك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسانٍ بذيء، وقلبٍ عاتٍ غير نقيٍّ، ونيّةٍ غير صادقة، فأقلع من بذائك، وليتّقِ الله قلبك، ولتحسن نيّتك. قال الرجل ذلك، ثمّ دعا الله، فولد له غلامٌ**». وهكذا، يخلص السيّد إلى القول: فإن للدعاء شروطه المرتبطة بنظافة القلب والروح واللسان، وبالقضايا التي تنسجم مع البرنامج الإلهي في حركة الإنسان في الواقع. (الندوة، ج1، دار الملاك، ط5، 1998: 651 ـ 652 ـ 653).

وقد توقف الإمام الغزالي في القديم مطوّلاً عند الدعاء، مبيّناً أهميته وآدابه، مؤيداً ما ذهب إليه بالقرآن والسنّة. فمن القرآن، يذكر الآيات التي تحثُّ على الدعاء، والتي سبقت الإشارة إليها في غير موضع، ويذكر عدداً من الأحاديث، نورد منها: «**إن الدعاء هو العبادة**»، و«**إن العبد لا يخطئه من الدعاء إحدى ثلاثة: إما ذنبٌ يغفر له، وإما خيرٌ يعجَّل له، وإما خير يدَّخر له**». و«**سلوا الله من فضله، فإنّ الله تعالى يُحبُّ من يسأل، وأفضل العبادة انتظار** الفرج». (إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ج1، دار المعرفة للطباعة والنشر: 303 ـ 304).

رابعاً: آداب الدعاء

أما آداب الدعاء، فيراها عشرةً:

الأوّل: أن يترصَّد الدَّاعي لدعائه الأوقات الشَّريفة، كيوم عرفة من السنَّة، ورمضان من الأشهر، ويوم الجمعة من الأسبوع، ووقت السحر من ساعات الليل. (م.ن: 304).

وفي هذه الأخيرة، يرى السيّد أن للّيل سحره الروحاني، وصمته الرهيب. . . وفي السحر تصفو النفس، ويرتاح الجسد، ويهدأ الليل، وينفتح الإنسان على جمالاتٍ كثيرةٍ من الصفاء والنقاء والهدوء النفسي،

وتنفتح روحه من خلال هذا الجو على ربّه. وقد حدثنا الله عن المؤمنين، فقال: **﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾** (آل عمران: 17)، وكيف لا يحصّلون من النوم إلا لماماً **﴿كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾** (الذاريات/ 17 ـ 18). (آفاق الروح في أدعية الصحيفة السجّادية، ج2، دار الملاك، 1420هـ/ 2000م).

الأدب الثاني: يتعلّق بأحوال الداعي، وهو أن يغتنم الإنسان لدعائه اللّحظات الّتي يكون فيها قلبه حاضراً مع ربه عز وجل. فقد روي عن الرسول(ص) قوله: **«الدعاء بين الأذان والإقامة لا يردّ»**، وقوله: **«الصَّائم لا تردُّ دعوته»**. وحال السّجود أيضاً أجدر بالإجابة؛ يقول الرّسول(ص): **«أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثروا فيه من الدعاء»**.

كما أن دعوة الغائب لغائب أيضاً مستجابة، لذلك نرى العديد من المؤمنين يقول واحدهم للآخر: اذكرني بظهر الغيب، أو ادع لي. فدعاء الأخ لأخيه في غيابه من أسرع الدعاء إجابةً. وبذلك يؤكّد الإسلام التماسك والتآخي والتوادّ والتراحم بين المؤمنين، من خلال تبادل الدعوات، بحيث يدعو المؤمن لأخيه، ويطلب له ما يطلبه لنفسه، فتذبل الأنانية، وتظهر محبة الإسلام وتكافله وتضامنه.

الأدب الثالث: يتعلق بالكيفيَّة البدنية للداعي، وهو أن يدعو الله سبحانه قياماً وقعوداً، وهو مستقبل القبلة، رافعاً يديه، ولا يرفع بصره إلى السماء... روى جابر أن رسول الله(ص) أتى الموقف بعرفة واستقبل القبلة، ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس... وقال سلمان: قال رسول الله(ص): **«إنَّ ربَّكم حيي كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردّهما صفراً»**. وقال عمر: «كان رسول الله إذا مدَّ يديه في الدعاء، لم يردّهما حتى يمسح بهما وجهه» (إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين، د.سعاد الحكيم، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م: 615 ـ 616).

الأدب الرابع: يتعلق بالصوت، وهو أن يراعي الداعي خفض الصوت بين المخافتة والجهر. قال تعالى: **﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾**

(الأعراف: 55) وقال: **﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾** (الأعراف: 205).

الأدب الخامس: يتعلق بصيغة الدعاء، أن لا يتكلّف الإنسان، فيرصف السجع وغريب الألفاظ، لأن حال الداعي ينبغي أن تكون حال متضرّع، والتكلّف لا يناسبه. قال أحد الحُكماء: ادع بلسان الذلّة والافتقار، لا بلسان الفصاحة والانطلاق.

وينصح الإمام الغزالي الداعي بأن لا يتجاوز الأدعية المأثورة؛ ففي أدعية رسول الله(ص) كلمات متوازنة، لكنّها غير متكلّفة، كقوله(ص): **«أسألك الأمن يوم الوعيد، والجنَّة يوم الخلود مع المقرّبين الشّهود، والركَّع السّجود، الموفين بالعهود، إنَّك رحيم ودود، وإنك تفعل ما تريد»**.

الأدب السادس: التضرع والخشوع والرَّغبة والرَّهبة، قال الله تعالى: **﴿كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾**، وقال عزّ وجلّ أيضاً: **﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾**، وقال(ص): **«إذا أحبَّ الله عبداً ابتلاه حتى يسمع تضرّعه»**.

الأدب السَّابع: أن يجزم الدّعاء ويوقن بالإجابة ويصدِّق رجاءه فيه. قال رسول الله(ص): **«لا يقل أحدكم إذا دعا: اللّهمّ اغفر لي إن شئت، اللّهمّ ارحمني إن شئت، ليعزم المسألة، فإنه لا مكره له»**. وقال أيضاً: **«إذا دعا أحدكم فليعظم الرَّغبة، فإن الله لا يتعاظمه شيء»**. **وقال أيضاً**: **«ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة**، واعلموا أن الله لا يستجيب من قلبٍ غافل». وقال سفيان بن عيينة: **«لا يمنعنَّ أحدكم من الدعاء ما يعلم من نفسه، فإن الله عزّ وجل أجاب دعاء شر الخلق إبليس لعنه الله، إذ قال: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾**»(م.ن: 306).

الأدب الثامن: أن يلحَّ الداعي في الدعاء ويكرّره ثلاثاً. قال ابن مسعود: كان(ع) إذا دعا دعا ثلاثاً، وإذا سأل سأل ثلاثاً، وينبغي أن لا يستبطئ الإجابة، لقوله(ص): **«يُستجاب للعبد ما لم يعجّل، فيقول: قد دعوت فلم يستجب لي»، فإذا دعوت فاسأل الله كثيراً فإنك تدعو كريماً.**

وقال بعضهم: إني أسأل الله منذ عشرين سنةً حاجةً وما أجابني، وأنا أرجو الإجابة؛ سألت الله تعالى أن يوفقني لترك ما لا يعنيني. وقال(ص): «إذا سأل أحدكم ربه مسألة فتصرف الإجابة، فليقل: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ومن أبطأ عنه من ذاك، فليقل: الحمد لله على كل حال».

الأدب التاسع: أن يفتتح الدعاء بذكر الله عزَّ وجلّ، فلا يبدأ بالسؤال. قال سلمة بن الأكوع: ما سمعت رسول الله يستفتح الدّعاء إلا استفتحه بقول: سبحان ربي الأعلى الوهّاب، وقال أبو سليمان الداراني: من أراد أن يسأل الله حاجةً، فليبدأ بالصلاة على النبي(ص)، ثم يقبل يسأل حاجته، ثم يختم بالصَّلاة على النبي(ص)، فإن الله عزّ وجلّ يقبل الصلاتين، وهو أكرم من أن يدع ما بينهما. وروي في الخبر عن رسول الله(ص) أنه قال: «إذا سألتم الله عزّ وجلّ حاجةً، فابتدئوا بالصّلاة عليّ، فإنّ الله تعالى أكرم من أن يسأل حاجتين فيقضي إحداهما ويردّ الأخرى.

والأدب العاشر: وهو الأدب الباطن، وهو الأصل في الإجابة: التوبة، وردّ المظالم، والإقبال على الله عزَّ وجلّ بهمّةٍ عالية، فذلك هو السبب القريب في الإجابة. يروى عن كعب الأحبار أنه قال: أصاب الناس قحطٌ شديدٌ على عهد موسى(ع)، فخرج موسى ببني إسرائيل يستسقي بهم، فلم يسقوا حتى خرج ثلاث مرات ولم يسقوا، فأوحى الله إلى موسى(ع): إني لا أستجيب لك ولا لمن معك وفيكم نمام، فقال موسى: يا ربّ، ومن هو حتى نخرجه من بيننا، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: يا موسى، أنهاكم عن النميمة وأكون نماماً! فقال موسى لبني إسرائيل: توبوا إلى ربّكم بأجمعكم عن النميمة، فتابوا، فأرسل الله تعالى عليهم الغيث. (إحياء علوم الدين: 305 ـ 306 ـ 307، إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين: 616 ـ 617 ـ 618).

والواقع أنَّ هذه المسألة الأخيرة، أعني مسألة التوبة قبل مباشرة الدّعاء، احتلّت حيّزاً مهماً في الصَّحيفة السجّادية، وفي فكر السيّد على حدٍّ سواء.

وقد خصَّ الإمام زين العابدين(ع) هذه المسألة بدعاء مخصوص

طويل، هو دعاء التوبة (الصحيفة السجادية 139 ـ 145)، وخصّ السيّد هذا الدعاء بوقفات مهمّة جمعت في دراسة (التوبة عودة إلى الله، دار الملاك، الطبعة الأولى، 1423هـ/ 2002م).

يرى السيّد أن التوبة هي النعمة الكبرى التي تمنح العبد عنفوانه وروحه، لأنها تنقل الإنسان من غضب الله إلى رضوانه، وتهديه إلى طريق الجنة وتبعده عن طريق النار، وهي من أعظم نعم الله على عباده. (م.ن: 7).

كما أن للتوبة في المنهج الإسلامي التربوي الدور الأساس في الإيحاء المتنوع بالفرصة الدائمة المستمرة في تصحيح الخطأ الإنساني، والرجوع عن الخطيئة العملية، والاستقامة على الخط عند الانحراف، والعودة إلى الله والإنابة إليه بعد الانحراف عنه... قال تعالى: **﴿فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاَّ اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾** (آل عمران: 135 ـ 136).

وقد دعا الله عباده إلى التّوبة النّصوح الّتي يؤكّد الإنسان من خلالها لنفسه في حساباته معها، ولربه في ابتهالاته، رفضه لكلّ تاريخ الماضي المثقل بالخطايا والذنوب والانحرافات، والندم عليه في عمق الشعور الواعي لفظاعة الموقف الخاطئ أمام الله، كما يركّز الإنسان في خط حياته في ما يستقبله من الزّمن على بداية جديدة لا مكان فيها للخطيئة، ولا موقع فيها للانحراف، ليخطّط للمستقبل ليكون في طاعة الله في أقواله وأفعاله ومواقفه ومواقعه وكل علاقاته وشؤونه... إنها التوبة المنطلقة من الثقة بالخطّ، والإصرار على الالتزام، والتطلع إلى المستقبل في اتجاه الصّراط المستقيم. قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ يَوْمَ لاَ يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** (التحريم: 8).

وتحدّد الآية الشّريفة المستحقّين لقبول الله توبتهم: **﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى**

اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: 17 ـ 18).

وهكذا ـ يقول السيِّد ـ نستطيع اعتبار التوبة وسيلةً عمليةً من وسائل التربية الروحية والعملية، لأنَّ الإنسان قد يقع في أغلب مواقفه في خطأ التجربة، ويعاني من عقدة الشعور بالنقص أمام المنحدر السحيق الذي تقوده إليه أخطاؤه... لتأتي التوبة لتقول للإنسان إنّ الخطأ حالة طبيعية في حياته، انطلاقاً من نوازع الضعف الكامنة في داخل نفسه... ولكن ليس معنى ذلك أنها ضريبة لازمة له لا يستطيع الفكاك منها، بل هي قضية طبيعية تماماً كما هي الحالات الطبيعية العارضة للإنسان التي قد يحتاج إلى التعامل معها بفاعليّة، ومعالجتها بحكمة وقوّة. وهكذا كانت التوبة من أجل مساعدة الإنسان على مواجهة المعصية والخطأ كحالةٍ طارئةٍ لتزول وتذهب وتذوب، «لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له». ومثل هذا الموقف، عبَّر عنه الإمام زين العابدين(ع) في دعاء التوبة في الصحيفة السجادية بقوله: **«اللّهُمَّ أَيُّما عَبْدٍ تابَ إِلَيْكَ وَهُوَ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ فاسِخٌ لِتَوْبَتِهِ، وَعائِدٌ في ذَنْبِهِ وَخَطِيئَتِهِ، فَإِنّي أَعوذُ بِكَ أَنْ أَكُونَ كَذلِكَ، فَاجْعَلْ تَوْبَتِي هذِهِ تَوْبَةً لا أَحْتاجُ بَعْدَها إلى تَوْبَةٍ، تَوْبَةً مُوجِبَةً لِمَحْوِ ما سَلَفَ، وَالسَّلامَةِ فِيما بَقِي»**(الصحيفة السجادية: 142 ـ 143).

ثم يؤكِّد التصميم على الثبات على التوبة/الموقف، فيعمل على الاستعانة بالله على أن يمنحه القوّة للاستمرار على هذا الخط: **«اللّهُمَّ وَإِنَّهُ لا وَفَاءَ لِي بِالتَّوْبَةِ إلاّ بِعِصْمَتِكَ، وَلا اسْتِمْساكَ بي عَنِ الخَطايا إلاّ عَنْ قُوَّتِكَ، فَقَوِّنِي بِقُوَّةٍ كافِيَةٍ، وَتَوَلَّنِي بِعِصْمَةٍ مانِعَةٍ...»**(م.ن: 142).

ويذكر السيد حديثاً للإمام الباقر(ع) بين يدي رحمة الله بعباده: **«ذنوب المؤمن إذا تاب منها مغفورة له. فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة، أما والله إنها ليست إلا لأهل الإيمان»**. قلت: فإن عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب وعاد في التّوبة؟ فقال: **«أترى العبد**

المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثمّ لا يقبل الله توبته. . . كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة، عاد الله عليه بالمغفرة، وإن الله غفور رحيم، يقبل التوبة ويعفو عن السيئات. . .».

وهذا يعني أن الإنسان يعزم على التوبة، ولكن الشيطان قد يأتيه ويضله عن ذلك، فيعود إلى الله سبحانه وتعالى. (التوبة عودة إلى الله: 9 ـ 40).

يتوقف السيد مطوَّلاً عند «دعاء التوبة»، مبيّناً مضامينه وأجواءه الروحيّة، فيلاحظ أنه يبدأ في النداء لله بصفاته التي تقف عنده فلا تتجاوزه، لأنه غاية الراجين في ما يرجونه في كل أمورهم.

وينطلق الفصل الثاني ليبدأ التائب العابد في عملية الاعتراف بخطاياه، فهو الإنسان الذي أخذته ذنوبه من كل مكان، واستطاع الشيطان أن يتغلب عليه ويوجهه إلى ما يريده من أقوال وأفعال وعلاقات، وبالتالي، فهو مقصِّر في امتثال أوامر ربه ونواهيه، فأدرك خطورة وضعه، فرجع إلى ربه رجوع المؤمل لمغفرته، المستحيي من ذنوبه، وعاش التضرع بين يديه، والخشوع الذي لا يرفع البصر إلى الأعلى، بل يخفضه إلى الأرض، وبدأ عملية الاعتراف بأسراره التي يعلمها بواسع علمه. وهكذا يوحي هذا الدعاء بأنَّ على الإنسان أن يوازن دائماً في حساباته الإيجابية والسلبية بين ربح الحاضر وخسارة المستقبل، ثم يؤكد لنفسه أنّ الله هو الحق في عقاب العصاة من عباده على أساس عدله، ويؤكد لها في الوقت نفسه أنَّ عفو الله عن عباده ليس هو الشيء المستعظم على الله الخارج عن طبيعة صفاته الحسنى، فهو الربُّ الكريم الذي لا يضيق كرمه عن أحد، ولا تتعاظمه المغفرة لكل الذنوب.

ثم يلتفت الإنسان المؤمن المذنب إلى أنَّ الله أذن لعبده في الدعاء في ما يهمه من أمر دنياه وآخرته، بل أمره بذلك ووعده بالإجابة: **﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾** (المؤمن: 60).

ومن خلال هذا الجو، يقف هذا الإنسان ليعلن لله إطاعته له في الاستجابة لأمره بالدعاء، فيكون الدعاء طاقةً، إضافةً إلى أنه رغبة

وحاجة، ويطالبه بالإجابة من خلال وعده له، والله لا يخلف وعده.

وخلاصة القول في الفصل الأوَّل من الدعاء، أن الإنسان يعيش وعي نفسه من خلال وعي ذنوبه، ويكتشف مقام ربه وموقعه من عباده في صفات الرحمة والكرم والعفو والمغفرة. وفي الفصل الثاني، دعاء في تثبيت النية على الطاعة (م.ن: 47 ـ 55).

وفي الفصل الثالث، يرتفع ـ في الدعاء ـ نداء التوبة قوياً حاسماً شاملاً لكلِّ الذنوب الكبيرة والصغيرة، الظاهرة والباطنة، الماضية والحاضرة، من عمق الندم الصارخ الذي يستأصل الخطيئة من الذات فكرةً وحديثاً وضميراً، ويطردها من الواقع تماماً كما لو كانت شيئاً غير موجود، وهذا هو السبيل الذي يحوّل التائب إلى إنسان محبوب من قبل الله عزّ وجل، بعد أن كان مبغوضاً عنده: **﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾** (الشورى: 25) **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾** (البقرة: 222).

أما الفصل الرابع، فهو ابتهال واسترحام، وحنين ولهفة واستعطاف، واستشفاع بكرم الله واستدرار لعفوه، واستدعاء لتفضّله وستره، واستعاذة من عقوبته، وحديثٌ مع الله حديث الذليل مع العزيز ليرحمه، والفقير مع الغني لينعشه؛ فالله هو الخفير بعزته، ولا خفير غيره، وهو ـ وحده ـ الشفيع بفضله، ولا شفيع غيره، وهو الذي يمنح العبد الإحساس بالأمان أمام الخوف من النار، ولا أمان إلا من عنده. . .

وينتهي المطاف في الدّعاء إلى التّأكيد الروحي اللّساني أنه أندم النادمين، وأشد التائبين توبةً إذا كان الندم توبةً، وأول المنيبين إلى الله إذا كان الترك للمعصية إنابةً، وأنه من المستغفرين الذين تكون حياتهم كلها تجسيداً للاستغفار إذا كان الاستغفار حطّةً من الذنوب.

باختصار، يرى السيّد أنَّ هذا الدعاء يمثّل وثيقةً فكريةً روحيةً حيةً في أساليب الابتهال، وفي العمق الداخلي الروحي للإحساس بالحاجة إلى التّصحيح العملي للأخطاء الإنسانية والخطايا الدينية، كما يمثل وثيقةً تربويةً في رعاية الأفكار، وتربية المشاعر، وتأكيد المواقف، وتأصيل الإرادة،

وتوثيق العلاقة بالله، في حركة منفتحة على أبعاد التجربة المستقبلة، حذراً من الوقوع في أخطاء التجربة الماضية، حتى يتحوَّل الإنسان إلى وعي متعدد الجوانب، منفتح الأبعاد على كلِّ مسؤوليته أمام الله (م.ن: 52 ـ 56).

دعاء آخر في الصحيفة السجادية خصَّه السيّد بدراسة مستقلّة هو دعاء مكارم الأخلاق. ونحن ننصح هنا بمراجعة مادّة «مكارم الأخلاق في فكر السيد» التي أعدَّها كاتب هذه المادة، وهي بعنوان: «في رحاب دعاء مكارم الأخلاق»، دار الملاك، الطبعة الأولى 1422هـ/ 2002م. وذلك لأنَّ الأخلاق تمثِّل العنوان الكبير للرسالة الإسلامية التي بعث بها النبي محمَّد(ص): «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، والتشريع الإسلامي في كلّ تفاصيله، هو تعبير عن المفردات الأخلاقية في جزئياتها العملية (في رحاب دعاء مكارم الأخلاق: 14).

ودعاء مكارم الأخلاق، ـ كما يقول السيّد ـ يمثِّل جولةً واسعةً في آفاق الحاجات الأخلاقية التي تمثل مفردات البرنامج الأخلاقي في الإسلام في تنوّعه وشموله؛ في الجانب الذاتي للإنسان على مستوى فرديته، أو في الجانب الاجتماعي المنفتح على العلاقات الإنسانية، فنلتقي في البداية بالعناوين الكبيرة: الإيمان واليقين، والنية والعمل، لينطلق الدعاء في التطلّع إلى الحركة التصاعديّة التي تعمل على الوصول إلى الإيمان الأكمل، واليقين الأفضل، والنيَّة الأحسن، والعمل الأحسن. . .

ثم نلتقي بالتحديق الذاتي ـ من خلال أجواء المراقبة والمحاسبة ـ في النقائص الأخلاقية للإنسان، للإيحاء بضرورة التوفر على إكمالها. . . ثم يمتد في الحديث عن الحدود التي تفصل بين القيمة الأخلاقية والقيمة غير الأخلاقية في العمل الواحد، كالعز والذل، وانفتاح الغنى على البطر، وتعقّب أعمال الخير للناس بالمنّ، وعلوّ الأخلاق مع الفخر. . .

وتتوالى الرَّغبات في الطلب إلى الله بأن يبدِّل علاقات النَّاس بالدّاعي، وأن تتحوّل علاقته بهم من الجانب السلبي إلى الجانب الإيجابي، ليحصل على موَّدتهم ومحبَّتهم وثقتهم. . . بدلاً من المواقف المضادة. . .

ثم يفكّر في الظالمين والخصماء والعائبين. . . ليطلب من الله القدرة على مواجهتهم بالقوة التي تردُّ ظلمهم وتدفع خصومتهم. .

وفي مقابل ذلك، تنطلق الرغبة في الانفتاح على المرشدين والناصحين بالطاعة والمتابعة من أجل تحقيق النتائج الإيجابية التي يستهدفونها. . . ويمتدُّ الدعاء ويرتفع في آفاق السمو الإنساني في مواجهة المؤمن الدّاعي للمواقف السلبيَّة بالمواقف الإيجابيَّة؛ فيواجه الغشّ بالنصح، والحرمان بالصلة، والإساءة بالحسنة. . . وتتحول المسألة الأخلاقية إلى حلية يتحلى بها الصالحون كما هي الحليّ التي يتزيَّن بها الناس، وهذه الحليّ والزينة هي: «بسط العدل، وكظم الغيظ، وإطفاء النائرة، وضمّ أهل الفرقة، وإصلاح ذات البين، وإفشاء العارفة، وستر العائبة، ولين العريكة، وخفض الجناح، وحسن السيرة، وسكون الريح، وطيب المخالقة، والسبق إلى الفضيلة، وإيثار التفضّل، وترك التعيير، والإفضال على غير المستحق، والقول بالحق وإن عزّ، واستقلال الخير وإن كثر من قولي وفعلي، واستكثار الشرّ وإن قلّ من قولي وفعلي، وأكمل ذلك لي بدوام الطاعة، ولزوم الجماعة، ورفض أهل البدع، ومستعملي الرأي المخترع» (الصحيفة السجادية: 98/ 99). فيلاحظ السيّد أنَّ هذه المفردات السلوكية تختزن القضايا المتَّصلة بالواقع كلّه في الأمور العامة، كما أنها تحتضن القضايا المرتبطة بالعلاقات الخاصَّة والتطلّعات الروحية. . .

ويطوف الإنسان من جديد في أوضاعه المستقبلية الطارئة، فقد تضغط عليه الضرورة، وقد تطبق عليه الحاجة وتحيط به المسكنة، فيحتاج إلى العون والسؤال والتضرع إلى من يخلّصه من ذلك، فيبتهل إلى ربّه طلباً للخلاص، وقد يثير الشيطان وساوسه في عقل الإنسان وقلبه، ويغريه بكلام السوء وشهادة الباطل، فيرى أن الله وحده هو الذي يعصمه من ذلك. .

وتأتي المفردات القاسية في الواقع، كالظلم والضلال والفقر والطغيان. . . فيبتهل إلى الله أن يمنع الآخرين من ظلمه، وأن يبعده عن الإساءة إلى الآخرين. . . ويعود إلى الانفعالات الروحيّة ليعبّر عن تطلّعاته إلى الله في مواقع ضعفه، فيلجأ إليه عند اشتداد الأزمات، ليجد لديه المفزع

والملجأ. . . وهكذا، يتمنَّى الإنسان على ربه العافية قبل البلاء، والجدّة في الطلب والرشاد قبل الضلال. . . وأن يدرأ عنه بلطفه، ويغذّيه بنعمته، ويصلحه بكرمه، وأن يقوده إلى الطريق الأهدى إذا أشكلت عليه الأمور. . .

ثم يطلب من الله أن يرزقه الصِّحة التي تتحرَّك في خطِّ العبادة، والفراغ الذي ينفتح على الزهد، فلا ينطلق في أجواء الطَّمع المنحرف، وأن يمنحه العلم الذي يلتقي بالعمل، والورع الذي يتوازن في خطِّ الاعتدال، فلا يطغى ولا ينحرف، وأن يختم أجله بالعفو، ويحقّق أمله في الحصول على رحمته، ويسهّل سبله في بلوغ رضاه، ويحسِّن عمله في جميع أحواله، وأن ينبّهه في أوقات الغفلة، فلا تؤدي به إلى نسيان الله ونسيان نفسه من خلال ذلك، وأن يسلك به الطريق السهلة التي توصله إلى محبته، ليحصل بذلك على خير الدنيا والآخرة.

وفي الختام، تنطلق الصَّلاة على محمَّد وآله، لينفتح الإنسان بعدها على خطِّ الإسلام المتوازن في النظرة إلى الدنيا والآخرة، فلا تطغى إحداهما على الأخرى، فيؤتيه الله الحسنة في الدنيا في حركة السعادة فيها من خلال حاجته الطبيعية، والحسنة والخلاص من عذاب النار في الآخرة. (م.ن: 18/ 22).

ومعروف أن شهر رمضان هو شهر التوبة والعبادة، لذلك يرى السيّد أنَّ الدعاء هو من أبرز الأعمال العباديَّة الظَّاهرة في شهر رمضان، حتى يشعر الإنسان بأن هناك شمولاً في ما ينبغي للمرء أن يدعو به، فهناك دعاء للأيام، ويقابله دعاء للّيالي، وهناك أدعية للصَّباح والسّحر ولأوقات الصَّلاة والفطور والسحور ولغير ذلك.

وقد تنوَّعت أساليب الدّعاء ومضامينه في ما حفلت به الأحاديث المأثورة من نوعيات الأدعية، وفي ما وضعه المؤلّفون والعلماء من ذلك كلّه. . .

فهناك الأدعية التي يستطرق فيها الإنسان في المشاعر الذاتية التي يواجه فيها ذنوبه بين يدي الله، ويعبِّر فيها عن محبته لله وخوفه منه، ويثير أمام نفسه الكثير من تفاصيل العقيدة. . .

وهكذا يجد الإنسان نفسه في جولة واسعة في رحاب الله وفي آفاق النفس، بأسلوب روحي لذيذ يرتفع بالنفس إلى سماوات الروح والإيمان والإبداع، ليصنع الإنسان المسلم الجديد. كما نواجه هذا في دعاء السَّحر الّذي رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام علي بن الحسين(ع).

وهناك الأدعية الاجتماعيّة الإنسانية التي تثير في داخل الإنسان الشعور بمشاكل النّاس من حوله، إضافةً إلى مشاكله الخاصّة، في عملية إيحاء روحيَّة بأنَّ عليه أن لا يبتعد عن الحياة في نطاق مسؤوليّته عندما يلتقي بالله ويجلس بين يديه... وبأنَّ العبادة لا تعزل الإنسان عن الحياة، بل تربطه بها بطريقة واسعة مثيرة.

وهناك الأدعية التي تخلق في وعيه السياسي في ما يلتقي به من المشاكل الإسلامية العامة في الحكم والحاكمين، وقضايا العدل والظلم، والحقّ والباطل، لتتحوَّل إلى دعوات ورغبات وأمنيات يطرحها بين يدي الله سبحانه وتعالى... ليكون ذلك سبيلاً من سبل الوعي الذي يختزنه الإنسان في أجواء العبادة.

وهكذا يجد الإنسان في هذه الأدعية سبيلاً من سبل تكوين الشخصيّة الإسلاميّة في ما يريد الإنسان أن يركِّزه منها، فيلتقي فيه الجانب الروحي الفردي بالجانب الاجتماعي والسياسي، وتتحرَّك المفاهيم الصَّغيرة والكبيرة في ما يحمله الإنسان من عقائد ومشاعر وأفكار... وبذلك يمكن لشهر رمضان أن ينطلق من القاعدة الروحية الذاتية، إلى تنمية القاعدة الفكرية السياسية والاجتماعية، لتتكامل للإنسان المسلم شخصيته، وتتحقق له من خلال ذلك كله الفكرة الرّوحيّة الواسعة، والمشاعر المرهفة، والإرادة القوية، والمواقف الثابتة الصَّامدة التي تتقدَّم المواكب الصَّاعدة في سبيل إعلاء كلمة الله في الأرض، والهاتفة أبداً مع دعاء الافتتاح: «اللّهمَّ إنَّا نرغب إليك في دولة كريمة، تعزُّ بها الإسلام وأهله، وتذلُّ بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدّعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك، وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة». (في رحاب دعاء الافتتاح ودعاءي استقبال ووداع شهر رمضان، دار الملاك، ط3، 1424هـ/ 2003م: 11 ـ 13).

باختصار، يرى السيّد، أنَّ للدعاء في التربية الإسلامية معنى العبادة المتحرّكة المفتوحة على كلِّ الأوضاع، فلا يحدّها زمانٌ كما هي الصلاة المفروضة والصّوم الواجب، ولا يحتويها مكان كما هو الحجّ، فللإنسان أن يدعو في الصباح وفي المساء، وفي كلِّ آن... وللإنسان أن يدعو الله قائماً وقاعداً أو مستلقياً على جنبه... إنَّ الله يريد من الإنسان أن يدعوه في كل ما أهمه؛ من صغائر الأمور وكبائرها، بحيث تكون جلسات الإنسان مع ربه أكثر من جلساته مع أقرب النّاس إليه. وهكذا، تمّثل الأدعية المأثورة في شهر رمضان ـ كما في غيره ـ برنامجاً حيّاً متحرّكاً للتعبئة الرّوحية المتداخلة مع التّعبئة الفكريّة، إضافةً إلى العنصر التربوي الذي يملك المضمون والأسلوب في ما بين هذا وذاك... (م.ن: 15 ـ 16 ـ 18).

ومن يعد إلى الدراسات الكثيرة التي خصَّها السيّد بالعديد من الأدعية الموثوقة، يتبين له مدى جدّة النظرة التي يقارب بها السيّد هذه النصوص، ومدى القدرة على الغوص في دلالاتها العميقة التي طالما خفيت على الدارسين قبله، بحيث إنَّ دراساته هذه قد تشكّل حافزاً على التأمّل بموروثاتنا الإسلاميَّة بالطريقة نفسها، واتباع المنهج العقلاني المنفتح والجريء نفسه.

وربما كان خير ما ننهي به هذا البحث، هو نظرة السيد إلى «الصحيفة السجادية»، باعتبارها «كنز الدّعاء الإسلامي» الأبرز، خصوصاً أن العديد من الباحثين يرونها أسلوباً جديداً من أساليب الدّعوة إلى الله والإصلاح الاجتماعي، من خلال ما تتضمّنه هذه الأدعية من إشارات فلسفيّة، ونظرات اجتماعية، ومناهج أخلاقية، وإيحاءات روحيّة، وخطوط إسلامية.

ومع تقدير السيِّد لمواقف هؤلاء الباحثين، إلا أنّه يرى أنَّ الأدعية كانت نهجاً إسلامياً في عبادة الله، وأن القيمة الفنية المبدعة في أدعية الإمام زين العابدين(ع)، في الفكرة والأسلوب والعرض وجمالية الجوّ والإيحاء واللّفتة والإيماء وروحية الفكرة... توحي كلُّها بأنَّ الإمام(ع)

كان يدعو من كلِّ روحه وقلبه وشعوره، وكلِّ وجوده وكيانه. . . وإذا درسنا هذه الأدعية، نجد أنها من الأدعية الّتي تمثل منهجاً فكريّاً واجتماعياً، وربما في بعض الحالات خطّاً سياسيّاً على مستوى بعض اللّقطات التي كان يواجهها في حياته. وبهذا جمع(ع) في أدعيته العنصر الروحي والاجتماعي والأخلاقي والسياسيّ، حتى يعرّفنا أنه ليس معنى أن نلتقي بالله وأن ندعوه أن ننعزل عن الحياة.

ونلاحظ في أدعيته(ع) دعوةً إلى الإخلاص لله، والتواضع في حضرته، كما يوظّف أدعيته لتحصين الواقع الإسلامي، وحسن التصرّف بمصادر القوّة، ولا سيما المال، ويدعو إلى صحبة الفقراء، كما يبيّن الحدود بين المنع والعطاء، ويسعى إلى تثقيف الأمّة بالحقوق الشرعية التي تترتّب على كلِّ إنسان تجاه الإنسان الآخر، حتى يتوازن الناس في علاقاتهم بعضهم ببعض، بحيث يعرف كلُّ إنسان حقوقه وحقوق الآخرين. يقول السيد: كان الإمام زين العابدين(ع) يحدّد في «رسالة الحقوق» لكلِّ إنسان ما له من الحقّ، وما عليه من حقّ، وأعتقد أنَّ من الضروريّ لكلِّ إنسان، ولا أقول لكلِّ مسلم، أن يقرأ «رسالة الحقوق»، حتى يوازن حركته في المجتمع أو في نفسه. . . وهذه الرسالة تأخذ بأساليب الفلسفة. . . » (في رحاب أهل البيت ج2، دار الملاك، ط2، 1424هـ/ 2003م/ 52 ـ 65 ـ 235 ـ 236).

هذا بعض ما قاله السيّد في الدعاء بعامة، وفي أدعية آل البيت(ع) بخاصة، وهو يشكّل قاعدةً فكريةً وروحيةً ودينيةً صلبةً لكلِّ راغب في البحث عن نصوصٍ تقدِّم مع كل منهجيّة جديدةٍ دلالاتٍ جديدةً، باعتبار أن حدود الكلمة هي ثقافة المتكلم وثقافة السامع، وهم(ع) معدن العلم وجوهر المعرفة وأهل بيت النبوّة.

المصادر والمراجع

السيد محمد حسين فضل الله:

- آفاق الروح في أدعية الصحيفة السجادية. دار الملاك، 1420هـ/ 200م.
- التوبة عودة إلى الله. دار الملاك، 1423هـ/ 2002م.
- في رحاب أهل البيت، ج2. دار الملاك، ط2، 1424هـ/ 2003م.
- في رحاب دعاء الافتتاح ودعاءي استقبال ووداع شهر رمضان. دار الملاك، ط3، 1424هـ/ 2003م.
- في رحاب دعاء مكارم الأخلاق. دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.
- قضايانا على ضوء الإسلام. دار الملاك ط8، 1425هـ/ 2004م.
- مقال السيد عن «الدعاء» في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، 1414هـ/ 1994م.
- الصحيفة السجادية الكاملة (مع الدليل الموضوعي والمعجم اللغوي والفهارس)، المستشارية الثقافية للجمهورية بدمشق.
- الدّكتورة سعاد الحكيم، إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين، دار الشروق، الطبعة الثانية 1426هـ/ 2005م.

ـ الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر.

ـ اللحام سعيد، فقه الدعاء، دار الفكر اللبناني ط1، 1991.

ـ دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، انتشارات جيهان. تهران.

فهـــرس

ـ أ ـ

- ب -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- ص -

- ط -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ي -

تجليد : شركة فؤاد البعينو للتجليد ش.م.م.
BINDING : FOUAD BAAYNO BOOKBINDERY S.A.R.L.